


کتاب حکمة العارفین
بازرسی شد
کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۴
خطی «فهرست شده»
۱۰۲۱۱





كتاب حكمة العارفين للمولى الاجل العالم المحقق
الفقيه المتكلم الجليل محمد طاهر بن محمد حسين الشيرازي
ثم النجفي ثم القمي قدس الله روحه وطيب رمسه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي [illegible] وموفق [illegible]
على نبيه محمد خاتم الانبياء ووصيه علي سيد الاوصياء والحسنين [illegible] وآله [illegible]
وذريته [illegible] الائمة البررة والنجباء النقباء [illegible] الراكبين [illegible]
لاالرطب [illegible] واختاروا الفاني [illegible] اقول لما رأيت الناس قد تركوا [illegible]
وتشبثوا باذيال الضلال واتبعوا [illegible] بالوهم والخيال فتبعوا اراء الفلاسفة الذين
في [illegible] فضلوا وافترقوا فاختار بعضهم مذهب المتأخرين من الفارابي و
[illegible] وسلك بعضهم مسلك افلاطون وارسطو [illegible] اليونانيين و
المتصلين المضلين الضالين وذهب بعضهم مذهب المتصوفين وتبع بعضهم آثار [illegible]
صنفت هذا الكتاب في بيان [illegible]
وسميته حكمة العارفين [illegible] ورتبته على مقدمة وفصول وخاتمة وعلى
الله توكلي وبه استعين اما المقدمة ففيها فوائد الاولى في بيان تعالي الفلاسفة [illegible]
بين المسلمين خصوصا بين الشيعة الاثني عشرية والفرقة الناجية [illegible]

[illegible] السنة واتبعوا الاهواء وصاروا فرقا شتى وما نجى منهم فرقة الا من تمسك بآل العباء الحجج
[illegible] لما ارتحل النبي [illegible] الى الله بأجمعهم قد تفرقوا من آل [illegible] الا [illegible]
وقد اخبر النبي [illegible] الكبرى [illegible] منها بقوله ستفترق امتي ثلثة وسبعين فرقة
فرقة منها ناجية والباقي في النار وبقوله مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف
عنها غرق فلما تبع الناس [illegible] وتركوا الائمة [illegible] كل يوم [illegible] وقت
رغبة الناس [illegible] وكثر [illegible] الخلفاء والمامون الخليفة وكان
[illegible] الائمة علي بن موسى الرضا عليه [illegible] كتب الفلاسفة من
[illegible] ترجمتها [illegible] الناس [illegible] ملكهم [illegible] فلم تزل
الملوك [illegible] الفلسفة [illegible] والناس [illegible] تحصيلها تقربا [illegible]
من الملوك حتى [illegible] تركوا تحصيل الكتاب والسنة [illegible]
واشتغلوا بها وصرفوا اعمارهم فيها فصدق عليهم منطوق هذه الآية الشريفة قل
هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة
الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا [illegible]
الفرقة الناجية [illegible] المعتزلة الطاهرة [illegible] آثارهم في
الاصول والفروع الى [illegible] الغيبة الكبرى [illegible]
[illegible] فتحيرت في مرعاها وتاهت
[illegible] فمنهم من سلك في الاصول مسلك المعتزلة ومنهم [illegible] آثار الائمة
[illegible] نقل صاحب الفوائد المدنية عن السيد الشريف في شرح المواقف
[illegible] حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت [illegible]

لا المعتزلة والی الاخباریة وعن الشهرستانی فی کتاب الملل والنحل قال کانوا یعنی الامامیة اولا علی
مذهب ائمتهم فی الاصول ثم لما اختلفوا فی الروایات عن ائمتهم وتمادی الزمان اختار کل فرقة طریقة فصارت
الامامیة بعضها معتزلة الا اوکلام ثم بعد بعض ایام الائمة والایام وانقضائهم من الاعلام ذهب بعضهم
سلک مسلک المعتزلة منهم مذهب الفلاسفة فابتلی بها بعض الشیعة کما ابتلی بها جماعة منهم فان قیل
کیف یجوز ذم الفلسفة والقدح فیها والفلسفة هی الحکمة والفلاسفة اسم للحکماء وقد مدح الله تعالی الحکمة
فی کتابه بقوله ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا وبقوله ولقد آتینا
لقمان الحکمة قلنا لیس الحکمة فی الآیتین بمعنی الفلسفة کما زعم المدلسون بل فسرت الحکمة فی
الآیتین الکریمتین بمعرفة الامام الثانی من الروایات الواردة فی تفسیرها ما اورده الکلینی فی باب معرفة
الامام بسنده عن ابی عبد الله علیه السلام فی قول الله عز وجل ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا فقال طاعة الله
عز وجل ومعرفة الامام وما رواه علی بن ابراهیم فی تفسیره بسنده عن [illegible] بن القصیر عن ابی عبد الله علیه السلام
قال قلت جعلت فداک قوله تعالی ولقد آتینا لقمان الحکمة قال اوتی معرفة امام زمانه فعلی هذا التفسیر
الحکمة هی معرفة الامام والحکیم هو الذی عرف امام الحق واکتسب المعارف الیقینیة ولا ریب ان الائمة
الطاهرة من العترة النبویة معادن الحکمة تعلموا الحکمة من رسول الله صلی الله علیه وآله ونقل عن کتاب [illegible]
ان النبی صلی الله علیه وآله قال انا دار الحکمة وعلی بابها فمن اراد الحکمة فلیأت الباب فیجب اخذ الحکمة واستفادة
من کلام الائمة الطاهرة واصحاب العصمة المفسرین للکتاب [illegible] معادن [illegible] رسول الله
من المعارف الیقینیة الاصولیة والفروعیة بمعرفة الحقائق [illegible] والصفات [illegible] وطرق [illegible]
لا من الفلاسفة المخالفة للکتاب والسنة ای طالب حکمت تو دم کی خبر تا خیذ دوی
در بدر ای خسته جگر خود را برسان بشهر حکمت [illegible] ز شهر معظم از در [illegible] فان قیل
کیف یجمع بین الروایتین المذکورتین فی تفسیر الحکمة وما ورد فی تفسیر الحکمة بانها [illegible]

ط
انا رسم لها تذکرت حلا رحلا وفعلت فی تلک حالة وکیفیة موته وتوهمت صورته ان
وذکرت تردده واملة للعیش والبقاء ونسیانه للموت ورکونه الی القوة والشباب
ومیله الی اللهو والصحاب وعلا بین یدیه من الموت الذریع والهلاک السریع وانه کیف کان
یضحک ویتکلم فاکل التراب اسنانه والدید لسانه وکیف کان یدبر لنفسه ما یحتاج الیه فی عشر
سنین فی وقت واحد وما بینه وبین الموت الا شهرا و اسبوع الا وهو من ذلک غافل عما یراد به
حتی جاءه الموت فی وقت لم یحتسبه فانکشف له التحقیق وقرع سمعه النداء اما بالجنة او النار
فبعد ذلک انظر فی نفسک انک مثلهم وغفلتک کغفلتهم وستکون عاقبتک کعاقبتهم فلازم
ذه الافکار مع دخول المقابر ومشاهدة المرضی هو الذی یجدد ذکر الموت فی القلب حتی یغلب
علیک بحیث یصیر نصب عینیک فعند ذلک یغلب علیک الزهد ویثبت الحکمة فی
قلبک وینطق بها لسانک فتسلم من خشیة الله ومحبته والاشتیاق الی حضرته وتتلذذ بطاعته و
تتمتع بعبادته وترضی بقضائه وتسلم لامره وتتوکل علیه وتفوض امرک الیه فی تدخل فی زمرة
الحکماء والاولیاء الذین لا خوف علیهم ولا هم یحزنون ومختتم الحکم اللقمانیة ومواعظه لابنه علی ما
نقل عن الصادق علیه السلام هذه یا بنی انک منذ سقطت الی الدنیا استدبرتها واستقبلت الآخرة فدار
انت الیها تصیر اقرب الیک من دار انت عنها متباعد یا بنی جالس العلماء وزاحمهم برکبتیک ولا
تجادلهم فیمنعوک وخذ من الدنیا بلاغا ولا ترفضها فتکون عیالا علی الناس ولا تدخل فیها دخولا یضر
باخرتک وصم صوما یقطع شهوتک ولا تصم صوما یمنعک من الصلاة فان الصلاة احب الی الله من
الصیام یا بنی ان الدنیا بحر عمیق قد هلک فیه عالم کثیر فاجعل سفینتک فیها الایمان واجعل شراعها
التوکل واجعل زادک فیها تقوی الله فان نجوت فبرحمة الله وان هلکت فبذنوبک یا بنی
خف الله خوفا لو اتیت یوم القیمة ببر الثقلین خفت ان یعذبک وارج الله رجاء لو وافیت

قلبک
احب

الفائدة الثانية

القيمة بانهم الثقلين [illegible] الى آخر كلام الفاضل. الفائدة الثانية في الاخبار الواردة من طرق الائمة
الاطهار الدالة على وجوب الرجوع في المعارف الالهية الى الكتاب والسنة وعدم جواز التجاوز عنهما و
الاقتداء بغيرهما روى محمد بن بابويه في كتاب التوحيد بسنده حديثا طويلا هذا موضع الحاجة منه و
سالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير
تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل فانف
عن الله البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله عز وجل الثابت الموجود تعالى الله عما
يصفه الواصفون ولا تعد القرآن فتضل بعد البيان الى آخر الحديث وفي التوحيد في باب ادنى ما يجزئ من
معرفة التوحيد بحذف الاسناد عن عاصم بن حميد رفعه قال سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد
فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل عز وجل قل هو الله احد
الله الصمد والآيات من سورة الحديد الى قوله وهو عليم بذات الصدور فمن رام وراء
هنالك هلك وروى ابن بابويه في التوحيد خطبة طويلة خطبها امير المؤمنين في الكوفة ومن جملتها
هذه العبارة فما دلك القرآن عليه من صفته فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته وائتم به واستضئ
بنور هدايته فانها نعمة وحكمة اوتيتها فخذ ما اوتيت وكن من الشاكرين وما دلك الشيطان
عليه مما ليس في القرآن عليك فرضه ولا في سنة الرسول وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل
فان ذلك منتهى حق الله عليك وروى في التوحيد ايضا بسنده عن محمد بن ابي عمير قال دخلت على
سيدي موسى بن جعفر عليهما السلام فقلت له يا ابن رسول الله علمني التوحيد فقال يا ابا احمد لا تتجاوز في
التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك الى آخر الحديث وروى ايضا في التوحيد حديثا بسنده عن
ابي عبد الله عليه السلام هذا موضع الحاجة منه واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من
صفات الله ثم قال بعد كلام ولا تعد القرآن فتضل بعد البيان ومن كلام امير المؤمنين ع

حين سأله سائل ان يصف الله له حتى كأنه يراه فغضب ثم خطب خطبة مشتملة على صفات الله ايها السائل فما
دلك القرآن عليه من صفته فائتم به واستضئ بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس في الكتاب
عليك فرضه ولا في سنة النبي صلى الله عليه وآله وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله سبحانه فان
ذلك من الغيب المحجوب الى آخر كلامه وفي الكافي بحديث مسند عن محمد بن مسلم قال سمعت
ابا جعفر عليه السلام يقول ليس عند احد من الناس حق ولا صواب ولا احد من الناس يقضي بقضاء حق
الا ما خرج منا اهل البيت واذا تشعبت بهم الامور كان الخطأ منهم والصواب من علي عليه السلام
وفيه ايضا باسناده عن زرارة قال كنت عند ابي جعفر عليه السلام فقال له رجل من اهل الكوفة يسأله
عن قول امير المؤمنين عليه السلام سلوني عما شئتم فلا تسألوني عن شيء الا انبأتكم به قال انه
ليس احد عنده علم شيء الا خرج من عند امير المؤمنين عليه السلام فليذهب الناس حيث
شاؤوا فوالله ليس الامر الا من هاهنا واشار بيده الى بيته اقول لا شك انه قد
تواتر عن اهل بيت العصمة عليهم السلام انه ليس علم الا ما خرج من بيتهم والحديث المتواتر
النبوي انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب ايضا مفيد لهذا
المعنى وصريح فيه الفائدة الثالثة فيما ورد من الروايات المتواترة من طرقنا وطرق
من خالفنا الدالة على وجوب الاخذ في الاصول والفروع بكتاب الله وعترته الطاهرة و
الاقتباس من مشكاة نورهما وان من تمسك بهما لن يضل ابدا وان الكتاب وعترته لن يفترقا الى يوم
القيمة في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن ارقم وهو داخل على
المختار او خارج من عنده فقلت له اسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اني تارك فيكم الثقلين
قال نعم وفيه ايضا باسناده عن عقبة ابو عوف عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه يقول اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل

الفائدة الثالثة

جبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال ابن نمير
قال بعض اصحابنا عن الاعمش قال انظروا كيف تخلفوني فيهما وفي الجمع باسناده عن القسم بن حسان
عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين خليفتين كتاب الله
حبل ممدود ما بين السماء والارض او ما بين السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لا يفترقان
حتى يردا علي الحوض ومن صحيح مسلم في الجزء الرابع باسناده عن زيد بن ارقم حديث من جملتها قال
قام رسول الله صلى الله عليه وآله فينا خطيبا بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ و
ذكر ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم
ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه
ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال حصين ومن اهل بيته يا زيد
اليس نساؤه من اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده الخبر
وروى هذا الحديث بسندين اخرين مع بعض الزيادات في تفسير الثعلبي بسنده عن عطية
العوفي عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ايها الناس اني قد
تركت فيكم الثقلين الخليفتين ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض و
روى الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني قد تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض انظروا ماذا تخلفوني فيهما والخبر الذي نقلناه عن مسند احمد بن حنبل رواه عن

(هامش: زيد بن)
ارقم رواه بعينه ابن المغازلي بسند آخر عن زيد بن ارقم والذي نقلناه عن
صحيح مسلم رواه ايضا ابن المغازلي باسناده عن زيد والذي نقلناه عن (هامش: رويناه)
الثعلبي عن عطية العوفي قد رواه ابن المغازلي بسند آخر يرفعه الى ابي سعيد
الخدري وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين في الجزء الثالث من اجزاء اربعة من
صحيح ابي داود وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن زيد بن
ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم بهما
لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الآخر وهو كتاب الله حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا
كيف تخلفوني في عترتي قال صاحب صراط المستقيم وقد روت الفرقة المحقة
في مواضع لا تخفى قول النبي صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين ان اخذ (هامش: تم)
بهما لن تضلوا احدهما اكبر من الآخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض وروى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق ومسلم في
موضعين من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن وصحيح الترمذي
وابن عبد ربه في كتاب العقد وابن المغازلي من عدة طرق في كتابه والثعلبي
في تفسيره في سورة آل عمران في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ورواه
الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق فقال في موضع من كتابه
مشيرا الى هذا الحديث وقد ذكره ابن مردويه من تسعة وابن طريقا في كتاب

شرف النبي عن امير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته للمسلمين الذين حضروا
من الضربه من جملة ما قال وفيكم من تخلف من نبيكم صلى الله عليه واله ما ان
تمسكتم به لن تضلوا هم الدعاة وهم النجاة وهم اركان الارض وهم النجوم بهم
يستضاء من شجرة طاب فرعها وزيتونة طاب اصلها نبتت في الحرم وسقيت
من كرم من خير مستقر الى خير مستودع من مبارك الى مبارك صفت
من الاقذار والادناس من قبيح ما مسته شرار الناس لها فروع طوال
لا تنال حسرت عن صفاتها الالسن وقصرت عن بلوغها الاعناق
فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس اليهم حاجة فاخلفوا رسول الله صلى
الله عليه واله فيهم باحسن الخلافة فقد اخبركم انهما الثقلان وانهما لن
يفترقا هم والقران حتى يردا علي الحوض فالزموهم تهتدوا وترشدوا ولا تتفرقوا
عنهم ولا تتركوهم فتفرقوا وتمرقوا وفيه ايضا عن امير المؤمنين عن النبي صلعم
قال في حجة الوداع اني امرء مقبوض وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسن ابن علي عليه السلام قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله ادعوا الي سيد العرب يعني عليا فقالت
عائشه الست سيد العرب فقال انا سيد ولد آدم وعلي سيد العرب
فلما جاء ارسل الى الانصار فاتوه فقال لهم يا معشر الانصار الا ادلكم

حين نقله

ونزوا

على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا رسول الله قال هذا علي
فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي قلت لكم وفي صحيح الترمذي
عن جابر قال رايت رسول الله صلعم وهو على ناقته القصوا يخطب فسمعته يقول
يا ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم
من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي اقول لا ريب
في تواتر الروايات الدالة على ان التمسك باهل البيت منقذ من الضلال وان
اتباعهم فرض وقد اعترف المخالفون وان لم يعملوا بها قال العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد فان قيل قال عليه السلام انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله
فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي الى اخر الحديث وقال
اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ومثل هذا يشعر
بفضلهم على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب
الا ترى انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذا من الضلال
ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في العترة انتهى
ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد ابن حنبل في مسنده ونقله صاحب
المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة من عرفني فقد عرفني ومن لم
يعرفني فانا جندب بن جناده سمعت رسول الله صلعم باذني والا فصمتا يقول
الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها
هلك وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا المعنى في كتاب المناقب بعدة
اسانيد بعبارات مختلفة روى عن عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلعم

مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تاخر عنها هلك وعن الاكوع قال
قال رسول الله صلى الله عليه واله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى وعن
ابي ذر قال قال رسول الله صلعم انما مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح [من ركب فيها] نجى ومن تخلف عنها
غرق وعن ابن عباس ايضا قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح
من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن سعيد ابن المسيب قال قال رسول الله صلعم
مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وفي كتاب
شرف النبي صلى الله عليه واله عن ابن عباس قال قال رسول الله صلعم مثل اهل بيتي
مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق ومما يؤيدها ايضا ما في
كتاب شرف النبي صلعم انه قال اهل بيتي فيكم كباب حطة في بني اسرائيل ولا يتوهم
معناه ان اهل البيت يشمل نسائه صلعم لان لفظ العترة مانعة من دخولهن
وكذا كون التمسك باهل البيت منقذا من الضلالة وسبب النجاة مانع من دخولهن
لان التمسك بنساء النبي بالاجماع غير منقذ من الضلالة وهو للنجاة ومما
يؤيد ما اوردناه من الاخبار ويدل على ان النساء لسن من اهل البيت
ما ورد من الروايات الدالة على طهارة اهل البيت المتضمنة لذكر اعيانهم
من طرق المخالف من مسند احمد بن حنبل عن الاوزاعي عن شداد بن
عمارة قال دخلت على واثلة بن اسقع وعنده قوم فذكروا عليا عليه السلم
فشتموه وشتمته معهم فلما قاموا قال لي لم شتمت هذا الرجل قلت رايت القوم
شتموه فشتمته قال الا اخبرك بما رايت عن رسول صلعم فقلت بلى [قال] اتيت
فاطمة عليها السلم فسالتها عن علي عليه السلم فقالت توجه الى النبي صلعم

فجلست انتظره حتى جاء النبي صلعم فجلس ومعه علي وحسن وحسين آخذا كل
واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا عليه السلم وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس
حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه
الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي حق وقد روي قريبا من هذا المعنى بسند بن اخر بن عن
ابن الاسقع ومنه ايضا عن عطية الطفاوي عن ابيه ان ام السلمة حدثته قالت
بين ما رسول الله صلعم في بيته يوم ما اذ قال الخادم ان عليا وفاطمة عليهما السلم
بالسدة قالت فقال لي قومي فتنحي عن اهل بيتي قالت فقمت فتنحيت في البيت
قريبا فدخل علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وهما صبيان صغيران
قالت فاخذ الصبيين فوضعهما في حجره فقبلهما واعتنق عليا باحدى يديه
وفاطمة باليد الاخرى وقبل فاطمة واغدف عليهم خميصة سوداء وقال اللهم
اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت وانا يا رسول الله قال وانت
ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع ام سلمة تذكر ان النبي
صلى الله عليه واله كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلم ببرمة فيها حريرة
فدخلت بها عليه فقال ادعي لي زوجك وابنيك قالت فجاء علي والحسن والحسين
عليهم السلم فدخلوا وجلسوا ياكلون من تلك الحريرة وهو وهم على منام له
وكان تحته كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي فانزل الله هذه الآية الكريمة
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت فاخذ فضل
الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي

اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي من البيت وقلت
انا معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير ومنه ايضا عن شهر بن حوشب عن
ام سلمه ان النبي صلى الله عليه واله قال لفاطمة ايتيني بزوجك وابنيك فجاءت
بهم فالقى عليهم كساء فدكيا قالت ثم وضع يده عليهم وقال اللهم ان هؤلاء ال محمد
فاجعل صلواتك وبركاتك على محمد وعلى آل محمد انك حميد مجيد قالت ام سلمه
فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي وقال انك على خير ومنه ايضا حديث
طويل هذا موضع الحاجة منه قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله صلى الله
عليه واله ثوبه فوضعه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وقال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا حديث آخر
عن ام سلمة وهذا موضع الحاجة منه قالت فجاءت فاطمة تقودا
بينها كل واحد منهما بيده وعلي يمشي في اثرهما حتى دخلوا على رسول الله
صلى الله عليه واله فاجلسهما في حجره وجلس علي على يمينه وجلست فاطمة على
يساره قالت ام سلمة فاجتبذ كساء خيبريا كان بساطا لنا على المنامة في
المدينة فلفه رسول الله صلى الله عليه واله واخذ طرفي الكساء والوى بيده اليمنى
الى ربه عز وجل وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قلت يا رسول الله الست من اهلك قال بلى فادخلني في الكساء
بعدما قضى دعاءه لابن عمه علي وابنيه وابنته فاطمة عليهم السلم ومن صحيح البخاري
في الجزء الرابع ومن صحيح مسلم ايضا في الجزء الرابع باسنادهما عن
صفية بنت شيبه قالت قالت عايشه خرج النبي صلى الله عليه واله

غداة

غداة وعليه مرط مرجل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله
ثم الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده عن ابي سعيد
الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه واله نزلت هذه
الاية في خمسة في وفي علي وفي حسن وحسين وفاطمة انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وبسنده عن عطاء بن ابي رباح حدثني من سمع ام
سلمه رضي الله عنها ثم ذكر الحديث كما نقلناه عن ام سلمة عن مسند
احمد بن حنبل ومنه ايضا باسناده عن مجمع قال دخلت مع امي
على عايشه فسالتها امي عن علي فقالت سالتني عن احب
الناس الى رسول الله صلى الله عليه واله لقد رايت عليا و
فاطمة وحسنا وحسينا وقد جمع رسول الله بثوب عليهم ثم
قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك
فقال تنحي انك الى خير ومنه ايضا باسناده عن اسمعيل بن عبد الله
بن جعفر الطيار عن ابيه لما نظر رسول الله صلى الله عليه واله

الى الحجرة هابطة من السماء قال من يدعو مرتين قالت زينب
انا يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة وعليا والحسن والحسين
قال فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا وفاطمة تجاهه
ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وهؤلاء
اهل بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله
الا ادخل معكم فقال رسول الله مكانك فانك الى
خير ان شاء الله تعالى ومنه ايضا عن شداد بن عمار قال دخلت على
واثلة بن الاسقع الى آخر الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا
عن مسند احمد بن حنبل ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابي الحمراء
قال اقمت في المدينة تسعة اشهر كيوم واحد وكان رسول الله
صلى الله عليه وآله يجيء كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلام
فيقول الصلوة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن عباس
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله قسم الله الخلق قسمين
فجعلني من خيرهما قسما فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين ما اصحاب
اليمين فانا من اصحاب اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني

في

في خيرها ثلثا وذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة
والسابقون السابقون فانا من السابقين وانا خير السا
بقين ثم جعل الاثلاث قبائل فجعلني من خيرها قبيلة
فلذلك قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع بين الصحيحين
للحميدي قال الحديث الرابع والستون من المتفق
عليه في الصحيحين من البخاري ومسلم من مسند عائشة
عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة عن عائشة
قال خرج النبي صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه مرط
مرجل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله فجاء
الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع بين الصحاح الستة
لرزين بن معوية العبدري قال في الجزو الثاني
من اجزاء ثلثة في تفسير سورة الاحزاب من صحيح ابي
داود السجستاني وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم

تطهيرا قال وعن عايشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله
مرط من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله
ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وعن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وآله ان هذه الاية
نزلت في بيتها انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا قالت وانا جالسة عند الباب فقلت يا
رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير انك
من ازواج رسول الله قالت وفي البيت رسول الله
صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات
الله عليهم فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ومن الجزو
المذكور في سنن ابي داود وموطا مالك عن انس ان
رسول الله صلى الله عليه وآله كان يمر بباب فاطمة اذا خرج
الى الصلوة الفجر حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة اشهر
يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجزو الثالث

من الكتاب

من الكتاب اعني جمع رزين في باب مناقب الحسن والحسين
عليهما السلم من صحيح ابي داود وهو السنن عن صفية بنت
شيبة قالت قالت عايشة خرج رسول الله صلى الله عليه وآله غداة
وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي عليهما السلم
فادخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال صاحب صراط المستقيم
ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من مائة وثلثين طريقا ان
العترة علي وفاطمة والحسنان فثبت بما اوردناه ان العترة
هم اهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
دون النساء وغيرهن وثبت عصمتهم لثبوت تنزيه الله
لهم واذهاب الرجس عنهم والتطهير التنزيه عن الاثم
ومن كل قبيح وقد نقل ذلك عن احمد بن فارس اللغوي
في المجمل وغيره ومما يؤيد ما قدمناه ما رواه محمود بن
عمر الزمخشري باسناده قال النبي فاطمة بهجة قلبي وابناها
ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها
امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم به

نجا ومن تخلف عنه هوى وما في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد
نقلا عن صاحب حلية الاولياء قال النبي صلى الله عليه وآله من سره ان
يحيى حيوتي ويموت مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي
فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد بالائمة من بعدي فانهم
عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهما وعلما فويل للمكذبين
من امتي القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي وفي
صراط المستقيم عن ابن حجر في مخبره مسندا عن النبي صلى الله
عليه وآله من سره ان يحيى حيوتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن
منزلي فليتول علي بن ابي طالب وليأتم بالاوصياء من ولده ثم قال ونحوه
ذكر في حلية الاولياء وفضايل احمد وخصايص النطنزي وفي
كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله عن ابرهيم بن ابي شيبة النهاوندي
قال جلست الى الاصبغ بن نباتة قال الا اقرئك ما املاه علي
ابن ابي طالب عليه السلم فاخرج الصحيفة فاذا المكتوب فيها بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما اوصى به محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته فان
اهل بيته اخذون بحجزة نبيهم وان شيعتهم اخذون بحجزهم
من النار فانهم لن يدخلوكم باب ضلالة ولن يخرجوكم من باب
هدى وما في فردوس الديلمي عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي اذا كان

يوم القيمة اخذت بحجزة الله عز وجل واخذت بحجزتي واخذوا
ولدك بحجزتك واخذوا شيعة ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا
وما فيه ايضا مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي اول اربعة يدخلون
الجنة انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا وازواجنا
خلف ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وشمايلنا وما رواه احمد بن
حنبل في مسنده باسناده قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم
امان لاهل السماء فاذا ذهب النجوم ذهبوا السماء واهل بيتي
امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب الارض وفي
كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله بهذه العبارة قال صلى الله عليه وآله
النجوم امان اهل السماء واهل بيتي امان اهل الارض فاذا ذهبت
النجوم من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون واذا ذهب اهل بيتي
من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي بعض الاخبار فاذا
انقرضوا صبت الله عليهم العذاب صبا وما رواه الشافعي ابن المغازلي
باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي انا وانت شجرة فانا اصلها
وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة

وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله
انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا فمن شاء
اتخذ الى ربه سبيلا وما رواه ابرهيم الثقفي في كتابه باسناده
عن بريدة الاسلمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان هذا
صراطي مستقيما فاتبعوه وما في تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم قال سليم بن حنان سمعت ابا
بريدة يقول صراط محمد وآله ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم
عن سبيله سالت ان يجعلها لعلي ففعل وما رواه محمد بن
مومن الشيرازي وهو من اعيان المخالفين باسناده عن
الحسن البصري انه كان يقرا الحرف هذا صراط مستقيم قلت
للحسن ما معناه قال يقول هذا طريق علي بن ابي طالب
وذريته وفي تفسير الثعلبي وكتاب ابن شاهين حديث مرفوع
الى بريدة في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال
صراط محمد وآله وما نقله صاحب مجالس المؤمنين عن كتاب
الصواعق المحرقة والفاضل القاسي عن كتاب شرف النبي صلى الله
عليه وآله في كل خلف من امتي عدول من اهل بيتي ينفون
عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتاويل

سلّم

الجاهلين

الجاهلين الا وان ائمتكم وفدكم الى الله عز وجل فانظروا من توفدون
اقول لا ريب في تواتر الاخبار في وجوب التمسك باهل البيت عليهم السلام
وان من تمسك بهم اهتدى ونجى ولن يضل ابدا ومن لم يتمسك بهم
ضل عن طرق الهدى الحمد لله الذي هدانا لهذا
في بعض كلمات الغزالي في ذم الفلسفة والفلاسفة قال في كتاب المنقذ
من الضلال بعد كلام فاني رايتهم اصنافا ورايت علومهم اقساما
وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد وان كان
بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت
عظيم في البعد عن الحق والقرب منه في اصنافهم وشمول
سمة الكفر كافتهم اعلم انهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم
ينقسمون الى ثلثة اقسام الدهرية والطبيعية والالهية الصنف
الاول الدهريون وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع
المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك
بلا صانع ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان
كذلك كان وكذلك يكون ابدا وهولاء هم الزنادقة الصنف
الثاني الطبيعيون وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة

وزعموا

وعن عجايب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح اعضا
الحيوانات فراوا فيها من عجايب صنع الله تعالى وبدايع حكمته ما
اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور و
مقاصدها ولا يطالع التشريح وعجايب منافع الاعضا مطالع
الا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان
ولاسيما بنية الانسان الا ان هولاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة
ظهر عندهم لاعتدال المزاج تاثير عظيم في قوام قوى الحيوان فظنوا
ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل
ببطلان مزاجه فينعدم ثم اذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم
كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود فجحدوا ا
الاخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم
للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا
في الشهوات انهماك الانعام وهولاء ايضا زنادقة ان اصل الا
يمان هو الايمان بالله واليوم الاخر وهولاء جحدوا اليوم الاخر وان
امنوا بالله وصفاته الصنف الثالث الالهيون وهم المتاخرون
منهم مثل سقراط وهو استاد افلاطون وافلاطون استاد
ارسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق وهذب العلوم وخمر لهم

مالم

من يشتري الدار مني بترك معصية
او بركعة في سواد الليل يقضيها

مالم يكن مختمرا من قبل وانضج لهم ما كان فجا من علومهم وهم بجملتهم
ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية والطبيعية واوردوا في
الكشف عن فضايحهم ما اغنوا به غيرهم وكفى الله المؤمنين القتال
بتقاتلهم ثم رد ارسطاطاليس على افلاطون وسقراط ومن كان
قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرا عن جميعهم الا انه استبقى
ايضا من رذايل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب
تكفيرهم وتكفير شيعتهم من متفلسفة الاسلاميين كابن سينا
والفارابي وامثالهم على انه لم يقم بنقل علم ارسطاطاليس احد من
متفلسفة الاسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهم
ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا
يفهم وما لا يفهم كيف يرد او يقبل ومجموع ما صح عندنا من فلسفة
ارسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في اقسام قسم
يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنفصل
انتهى كلامه وقال في خاتمة كتاب تهافت الحكما بعد ذكر مذاهبهم
وابطال عقايدهم فان قيل فقد فصلتم مذهب هولاء افتقطعون
القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم

لابدّ منه في ثلاث مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها
قديمة والثانية قولهم ان الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة
بين الاشخاص الثالثة انكارهم بعث الاجساد وحشرها فهذه
الثلاث مسائل لا تلايم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب
الانبياء وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير
الخلق وتفهيما فهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقده احد من
فرق المسلمين الى اخر الكلام

في اثبات الصانع
ووجوب وجوده وبيان ضعف ما تمسك به الفلاسفة في
اثبات الواجب

اعلم ان الفلاسفة والمتكلمين اختلفوا في علة
احتياج الممكن الى العلة فقال الفلاسفة هي الامكان والمتكلمون
اختلفوا فاكثرهم قالوا ان علة الاحتياج الى المؤثر الحدوث
وبعضهم قال هي الامكان مع الحدوث وبعض اخر قال بانها
الامكان بشرط الحدوث والحق ان الحدوث له مدخل في الاحتياج
الى العلة وهو المقتبس من الكتاب والسنة وللفلاسفة في اثبات
مختارهم منهجان الاول دعوى البداهة وقالوا الممكن ما يتساوى
طرفاه اي وجوده وعدمه والعقل يحكم بالضرورة بامتناع ترجح احد

بغير علة

بغير علة مرجحة كما يحكم العقل بامتناع ترجح احدى كفتي الميزان
اذا تساويا بالنسبة اليهما بلا مرجح والجواب عنه انا لا نسلم تساوي
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته بل هذا مبني على ابطال الاولوية
الذاتية والحق ان العدم اولى بالممكنات المعدومة التي
عدمها ازلي مستمر غير حادث فانها ليست بمعلولة لان
المعلول ما يترتب على العلة والعدم الازلي لم يترتب على علة
فما قال الفلاسفة من ان عدم علة العدم الازلي قول غير موجه
بل المترتب على العلة منحصر في الوجود والعدم الحادثين فعلة احتياج
الممكن ليس الا حدوث وجوده او حدوث عدمه فما وجدناه معدوما
ازليا فالعدم اولى به ولا يحتاج الى العلة الا في خروجه من العدم الى الوجود
وما وجدناه موجودا غير حادث الوجود فيحتمل عقلا ان يكون واجب
الوجود او اولى الوجود فلا يحتاج الى العلة الا في خروجه من الوجود الى
العدم والحكم بتساوي الوجود والعدم موقوف على نفي الاولوية الذاتية
وسيجيء بيان ضعف دليل الفلاسفة على نفي الاولوية الذاتية فعلى
هذا اذا رأينا موجودا ولم نعرف كونه مسبوقا بالعدم وان عرفنا
كونه ممكنا لا يمكننا الحكم بكونه محتاجا الى العلة فظهر بما ذكرنا ضعف دليل

العلة م

الى م

الفلاسفة على وجود الواجب من طريق احتياج الممكن الى العلة والمنع الثاني

بان المهية

من متكلمي الفلاسفة الاستدلالا استدلوا على مدعاهم بان الماهية
الممكنة مقتضية للتساوي فلو وقع احدهما لا لمرجح كان راجحا
وهو خلاف المفروض والجواب منع اقتضاء ذات الممكن التساوي
واستدل القائلون بان علة الاحتياج هي الحدوث بان الممكن انما
يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اذ معنيه لا تقتضي
ذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد
زوال المؤثر ولا يحتاج في البقاء الى مؤثر كبقاء البناء بعد فناء
البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علة وان لم يتصور
الامكان وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم
فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة واستدل
نصير الدين رح في تجريده على كون الامكان علة للاحتياج بقوله
واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره
وهو باطل لانه مبني على تساوي الوجود والعدم في الممكن وهو غير
ثابت لضعف دليلهم على نفي الاولوية ثم استدل على امتناع كون الحدوث
علة بقوله ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب

وتقريره

وتقريره على ما ذكره القوشجي وغيره من الشراح ان الحدوث كيفية
الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر
عن الايجاد المتاخر عن الحاجة فلو كان الحدوث علة للاحتياج لزم
تقدمه على نفسه بمراتب وهو ممتنع فثبت امتناع كون الحدوث
علة للاحتياج واجيب عنه بان هذا انما يتم ان كان مراد المتكلمين كون الحدوث
بالفعل علة للاحتياج وهذا لا يقول به ذو عقل بل الحق ان مرادهم ان كون
الممكن بحيث لو وجد لكان حادثا علة للاحتياج والحدوث بهذا المعنى
غير متاخر عن الوجود بل متقدم عليه واعترض الشارح اللاهجي بانه اذا
فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا
وهو باطل بالضرورة ثم قال الا ان يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث
عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا جديدا
اذ لا مشاحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر الموجود لا في الموضوع
ثم قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع على انه يمكن
ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة ثم اجاب عن هذا الجواب بان معلوم با
لضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك
الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت
لوجد ذلك احيانا في مواضع كلامهم ولو نادرا اذ لا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك

وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى اقول هذا كلام سخيف ضعيف لان دعوى ضرورة
امتناع المتكلمين عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه كلام لا يصدر الا عن
سناد لانه لا يخفى على صاحب الطبع السليم والذهن المستقيم انه ليس مرادهم
بالحدوث الحدوث بالفعل لانه ليس علة للاحتياج بالضرورة فتعين ان
يكون مرادهم به الحدوث بالقوة فجاز اطلاق الحادث بهذا المعنى على
الممكن حال عدمه ولم يظهر من كلامهم انهم امتنعوا عن هذا الاطلاق
فما ادعى من ضرورة امتناع المتكلمين عن هذا الاطلاق فاسد لظهور سقوطه عن درجة
الاعتبار اعلم ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في ان الامكان
هل هو علة للاحتياج ام ليس بعلة اما الاول فمذهب الفلاسفة و
اتباعهم فاما القائلون من المتفلسفة واما الثاني فمذهب المتكلمين
واتباعهم فاما القائلون بالاول فكلما راوا او تصوروا ممكنا يحكمون
بان وجوده معلول علة وكذا يحكمون بان استمرار وجوده المعبر بالبقاء
محتاج الى العلة وهذا الحكم مبني على تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ماهية
الممكنة وهو فرع نفي الاولوية وليس لهم دليل على نفيها واما القائلون بالثاني فلا
يحكمون بالامكان على احتياج وجود الممكن الى العلة لاحتمال ان يكون اولى
الوجود وكذا لا يحكمون باحتياجه في البقاء الى العلة بل علة الاحتياج عندهم هو الحدوث
[illegible] اذ الامكان مع الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فاذا راوا حادثا حكموا بالعقل
يحكمون بان له علة وكذلك لان حدوث الحادث بغير محدث ممتنع بالضرورة

فصل في البحث

مهية لا تفي بذلك فاذا اخرجت الى الوجود زالت الحاجة والحوادث
تبقى بعد زوال المؤثر ولا يحتاج في البقاء الى مؤثر كبقاء البناء
بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب
علة وان لم يتصور الامكان وايضا لو كان المحوج هو الامكان
لا حوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية
معللة مع كونها مستمرة **فصل في البحث عن الاولوية الذاتية**
اعلم ان الممكن لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك
كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لانه مما
بينا بالاحتياج مدعي تساوي الطرفين في الممكن الى بيان
انه لا يجوز لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة
الى حد الوجوب فاستدل اتباع الفلاسفة على نفي الا
ولوية بان يكون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف
الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات
الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا وان لم يمتنع
الطرف الاخر فاما ان يقع بلا علة وانه محال بديهة لان
التساوي لما امتنع وقوعه فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه
بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر بعلة فثبوت الاولوية

ان يكون

بلا علة م

الطرف الاولي يتوقف علي علم تلك العلة التي للطرف الاخر اذ مع وجود
تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا واولي والا لم يكن علة
له فلا يكون الاولوية الثابتة لذات الممكن وحده بل يكون
تلك الاولوية ثابتة مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه
لان المفروض ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده في الجانب
ان اولوية العدم انما نشات من ذات الممكن المعدوم بالعدم
الازلي وحده ولكن ترتب الاثر علي هذه الاولوية مشروط
بعدم معارض اقوي من الاولوية الذاتيه وهو علة الوجود
فلم يلزم مما ذكر ان يكون عدم علة الطرف الاخر له مدخل
في الاولوية بل لزم منه ان له مدخلا في ترتب الاثر علي
الاولوية وهكذا اذا فرض الاولوية في جانب الوجود
بان يفرض موجود ازلي يكون وجوده بالاولوية الذاتية
فهذه الاولوية علته ممكن ولكن بعلة وجودية مقتضية
للعدم اقوي من الاولوية فوجوده بتلك الاولوية مشروط
بعدم معارض اقوي منها وينبغي ان نأتي بمثال
يتضح به الحال لا يخفى ان الانحطاط اولي بذات الحجر من
الارتفاع فينحط بالاولوية الذاتيه ولكن بشرط عدم
معارض اقوي من الاولوية الذاتيه وهو القاسر الذي

تقسره علي الارتفاع وهكذا النار الارتفاع اولي بذاتها من
الانحطاط فيرتفع بالاولوية الذاتيه بشرط ان لا يكون لها
مانع فانت اذا تاملت فيما ذكرناه وفهمته قدرت علي ابطال
كل دليل ذكروه في نفي الاولوية اعلم ان اتباع الفلاسفه
تمسكوا بوجوه اُخر في ابطال الاولوية فينبغي ان نأخذها
ونجيب عنها الوجه الاول ما اختاره وذكره بعض الفضلاء
المعاصرين في شرحه علي التجريد وهو انه لو ترجح الممكن
في نفسه كالوجود مثلا لذاته من غير وجوب بان يكون
الوجود اولي له لذاته مع جواز عدمه ايضا وان كان علي
سبيل المرجوحية كان لنا ان نأخذ اولوية الوجود مع
الموضوع ونردد بين وجوده وعدمه بان نقول الممكن
الاولي الوجود هل يساوي وجوده مع عدمه او
يكون الوجود له اولي لكن باولوية اخري ضرورة ان
الاولوية الاولي ماخوذة مع الموضوع فهي مشتركة
بين الحالين بيان ذلك ان الممكن الذي يكون وجوده
اذا فرضنا وقوعه بمجرد هذه الاولوية فلا يجوز ان
يكون وقوع عدمه بدلا عن الوجود لو فرضناه والا
كانت الاولوية وجوبا بل يجب ان يكون وقوع

العدم بدلا عن الوجود ايضا جايز مع اولوية وجوده فاذا
جاز وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان
بلا ترجيح واولوية كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا
مرجح وان كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان
يكون هذه الاولوية هي الاولوية المفروضة اولا
لكونها مشتركة بين حال الوجود وحال العدم بل يجب ان
يكون اولوية اخرى وحينئذ اخذنا هذه الاولوية
الثانية ايضا مع الموضوع ورددنا بين وجوده وعدمه
وهكذا الى ما لا نهاية لها لكونها من الاعتباريات ثم
ناخذ جميع تلك الاولويات الغير المتناهية مع الموضوع
ونردد فلا بد من اختيار تساوي وجوده مع عدمه ضرورة
ان لا اولوية خارجة من الاولويات الغير المتناهية
فيلزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح وهو محال
بالبديهة وهذه طريقة في نفي الاولوية الذاتية بل
الاولوية مطلقا دقيقة لطيفة قليلة المؤنة جدا قد
تفردنا بها بفضل الله ومنه وسلكناها في كتابنا
الموسوم بكوهر مراد اقول في الجواب ان هذا الاستدلال
في غاية الضعف لان مع اخذ الاولوية الممكن الذي

هو الموضوع

هو الموضوع لا يجوز الترديد بان يقال الممكن الاولى الوجود
هل يساوي وجوده مع عدمه ويكون الوجود له اولى فان
الممكن الاولى الوجود بالضرورة وجوده اولى مع هذه
الاولوية محال ان يساوي وجوده وعدمه وقولنا فاذا جاز
وقوع عدمه ومع ذلك لم يقع ووقع وجوده فان كان بلا مرجح
واولوية كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين بلا مرجح وان
كان ذلك بسبب اولوية ورجحان فلا يجوز ان يكون هذه
الاولوية هي الاولوية المفروضة اولا الى اخر كلامه
كلام غير موجه فان وقوع الوجود مع الاولوية الذاتية
وان كان وقوع عدمه جايزا ليس ترجيحا بلا مرجح فان المراد
بجواز العدم مع اولوية الوجود ليس جواز وقوعه بنفس
علة ترجح العدم على الوجود بل المراد انه يجوز مع الاولوية
الذاتية عدمه بعلة ومرجح يرجح العدم فوجود الاولى الوجود
بالاولوية مشروط بعدم العلة المرجحة المقتضية للعدم
فوقوع الوجود بالاولوية على تقدير عدم علة العدم
لا يحتاج الى اولوية اخرى ومرجح اخر سوى الاولوية
المفروضة ولا يستلزم ترجيحا بلا مرجح فان الوجود لا
يساوي العدم لان الوجود له اولوية ذاتية وليس

للعدم ما يرجحه ولكن العدم جايز الوقوع بعلة ومرجح يرجحه
على الوجود فقوله لكونها مشتركة بين حالة الوجود وحالة العدم
لا يثبت مدعاه لان الاولوية وان كانت مشتركة بين الحالين
ولكن فرق[^] الحالين فان[^] الوجود ليس الا الاولوية معا قوى
منها وفي حالة العدم لها معارض اقوى منها **الوجه الثاني**
انه لو كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته
لكان عدمه ممتنعا بالنظر اليه ذاته لان رجحان احد الطرفين
يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته يستلزم
امتناعه لان ترجح احد المتساويين اذا كان ممتنعا كان
ترجح المرجوح اولى بالامتناع لان المرجوح اضعف
من المساوي على ما قال الامام في كتاب الاربعين
ان رجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم
بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود وهو المطلوب
الجواب عن هذا الوجه قد ظهر مما ذكرناه في الجواب بين
وبيانه ان رجحان الوجود بحسب الذات لا يستلزم
امتناع عدمه المرجوح مطلقا بل يستلزم امتناعه
بشرط عدم العلة المرجحة المقتضية للعدم لاستلزامه
ترجح المرجوح واما على تقدير وجود العلة المقتضية المرجحة

فان في حال ص

بين ص

العدم

العدم فليس عدمه ممتنعا ولا يلزم ترجح المرجوح لان العدم على هذا
التقدير ارجح من الوجود الذي اقتضاه الذات بالاولوية
الوجه الثالث اختاره الفاضل المشهور الامير صدر الدين محمد
الشيرازي في رسالته في اثبات الواجب وهذه عبارته
فان قيل لا نسلم ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح يجوز ان يكون
الوجود بعض الممكنات اولى واليق من العدم اولوية غير
منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا على عدمه و
اذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجح الراجح وهو جايز
قطعا قلت ذلك الممكن ان كان غير علة وجوده نفسه
لزم خلاف المفروض وان كان هو بنفسه علة لنفسه لزم
ايجاد الشيء لنفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد[^] لا
ان كان موجودا بلا سبب وكان جايزا لعدم لامكانه لم
يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان الممكنات
لان وجوده بلا سبب بل يكون انعدامه بنفسه كما ان وجوده
كذلك فيلزم جواز انعدام امر موجود بلا علة مقتضية
لذلك وهو ممتنع والى ما ذكرنا اشار المعلم الثاني على ما
نقل عنه شارح كتاب الاربعين بقوله لو حصلت سلسلة
الوجود بلا وجوب ويكون مبدله ممكنا حاصلا بنفسه

لم يوجد ص

لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وهو فاحش واما علم بنفسه وهو
الخش انتهى كلامه اقول في كل واحد من كلامي هذا السيد والفاضل
الجي نظر ظاهر واعتراض واضح اما ما يرد على السيد اولا فهو المنع
من كون اولى الوجود محتاجا الى العلة فيلزم خلاف المفروض
ان كان غير علة لوجوده ويلزم ايجاد الشيء لنفسه ان كان
هو بنفسه علة لنفسه لان الدليل على احتياج الممكن الى العلة
ما بيناه هو ان الوجود والعدم في الممكن متساويان فلو
ترجح احدهما بغير علة يلزم الترجح بلا مرجح وهو محال فبهذا الدليل
لا يمكن الحكم باحتياج اولى الوجود الى العلة فانه لا يلزم
من ترجح وجوده الترجح بلا مرجح بل اللازم منه ترجح الراجح
وهو ليس بمحال واما ما يرد عليه ثانيا فانا لا نسلم ان اولى
الوجود ان كان موجودا بلا سبب وكان جايز العدم يلزم
ان يكون انعدامه بنفسه بدون علة مقتضية لذلك
لان الممكن الذي وجوده بالاولوية وان جاز انعدامه
ولكن لا يجوز الا بعلة موجودة مقتضية لانعدامه
لان من انعدامه بدون العلة المقتضية يلزم الترجح
بلا مرجح وهو محال واما الفاضل الجي فيرد عليه مثل ما اوردناه
على السيد ثانيا فتدبر الوجه الرابع ما ذكره القوشجي في

شرحه

شرحه على التجريد في شرح كلام المصنف في نفي الاولوية الذاتية وهذه عبارته لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف
المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح
نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا
يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو الرجحان الطرف الراجح
الجواب انه يجوز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى الذات ولكن
لا نم لزوم جواز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته
بل اللازم جواز رجحانه على الطرف الراجح بسبب خارج عن
الذات وهذا الرجحان لا ينافي الرجحان الذي هو مقتضى
الذات الوجه الخامس ما اختاره الدواني في حاشيته القديمة
على الشرح الجديد قال بعد ما اعترض على الوجه الرابع
المذكور بما لاح من نظر اقول اثبات هذا المطلب ما
يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف
المقابل للتضايف الراجحية والمرجوحية يستلزم امتناعه
لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح اقول في الجواب انا لا نم ان مرجوحيته بالنظر الى
الذات يستلزم امتناعه مطلقا بل يستلزم امتناعه

لا المرجوحية بل

مطلقا بل يستلزم امتناعه ان لم يصر راجحا بسبب خارج للزوم الترجح بلا مرجح واما اذا صار راجحا بمرجح خارج فلا يلزم الترجح بلا مرجح فلا يستلزم امتناعه لعدم سبب راجح وجوب الطرف الراجح بالذات بل يستلزم وجوبه بالغير وهو غير محل النزاع

الوجه السادس ما ذكره ايضا الشارح المذكور وهذه عبارته واسهل لبيانه لو تحقق او لوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر اما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع ثم نقل ما اورد على هذا الدليل امامهم فخر الدين والتحقيق في الجواب ان نقول الطرف الاخر يمكن طريانه بسبب ويصير بالسبب راجحا ويصير الطرف الاولى مرجوحا ولا يلزم زوال ما بالذات لان الذات على هذا التقدير ايضا يقتضي الاولوية ولكن الاولوية لا تقاوم السبب الخارجي ولا يترتب عليها الاثر بل ترتب الاثر عليها مشروط بعدم السبب الخارجي فان قيل اذا هدم هذا

بيان

بيان برهان الفلاسفة على اثبات الواجب فكيف تثبت الصانع جل شانه ووجوب وجوده قلنا اما نحن فنستدل على وجود الصانع وصفاته من العلم والقدرة والحيوة والارادة والكراهة بما استدل الله به عليه في كتابه واستدل به نبيه والائمة صلى الله عليه وآله من الافعال المحكمة المتقنة من السماء والارض والشمس والقمر وطلوعهما وغروبهما واختلاف الليل والنهار وساير الاثار المشتملة على انواع المنافع العظيمة والفوايد الجسيمة قال الله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون ولا شك ان كل واحد من هذه الاثار المذكورة للعقلاء دليل واضح وبرهان قاطع على وجود صانع عالم قادر حي مريد كامل ثم نستدل على وجوب وجود الصانع بانه لا يجوز ان يكون وجوده بالاولوية لان الموجود بالاولوية الجايز عليه العدم عاجز ناقص والعاجز الناقص لا يصلح ان يكون صانعا وربا للعالمين بالضرورة ثم اعلم ان الفلاسفة



حيث عجزوا عن اثبات وجوب الوجود عجزوا عن اثبات التوحيد لان
دليلهم عليه انه لو كان واجبان او اكثر لزم اشتراكهم في الوجوب
فلا بد لهم مما يتميزون به فيلزم التركب وهو محال على الواجب
فالجواب عنه ان هذا الدليل فرع اثبات الوجوب وهم عاجزون
عن اثباته ولا يخفى ان دليلهم هذا وان سلمنا انهم قادرون
على اثبات الواجب غير مفيد للتوحيد لانه يرد عليه ما اورده ابن
كمونه وهو انه يجوز في بادي النظر فرض التعدد في الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا بان يكون في الوجود واجبان بسيطان
مجهولا الكنه مفترقان بتمام الماهية البسيطة ليس بينهما قدر
مشترك ذاتي اصلا بل كل واحد منهما متفرد بذاته صالح
لانتزاع الوجود المطلق عنه بنفسه والوجوب عرض منتزع
من ذات كل واحد منهما بذاته اقول لا شك ان هذا الا
عتراض وارد على دليلهم ولا مفر لهم عنه وكل من اراد ان
يجيب عنه اجاب بما لا يسمن ولا يغني من جوع اجاب
عنه بعض الفضلاء بانه لو تعدد الواجب فماهية كل واحد
منهما مخالفة بالذات لماهية الاخر فمفهوم وجوب الوجود
عارض لهما فح لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم منتزعا
من واحد منهما بخصوص ذاته او لا وعلى الاول يلزم

كمونه م

لا يسمن م

ان لا يكون هذا المفهوم منتزعا عن واحد الاخر لان هذه
الخصوصية لا يكون مع الاخر وعلى الثاني يكون في ذات كل
منهما شيء مشترك صالح لان ينتزع هذا المفهوم المشترك
من كل واحد منهما وهي توجب الاثنينية في ذاتيهما لان ما به
الامتياز غير ما به الاشتراك والاثنينية في ذات الواجب تعالى
محال باطل وفيه بحث اما اولا فبالنقض بان يقال لو كانت
مقدمات هذا الدليل صحيحة لزم جواز اجرائه في الوجود
بان يقال لا يخلو اما ان يكون مفهوم الوجود منتزعا من
الواجب بخصوص ذاته او لا وعلى الاول يلزم ان لا يكون
هذا المفهوم منتزعا من الممكن لان هذه الخصوصية لا يكون
مع الممكن وهو خلاف الواقع فانه لا شك في ان الوجود منتزع من الممكن
كما هو منتزع من الواجب ومشترك بينهما وعلى الثاني يكون
في ذات الواجب شيء مشترك صالح لان ينتزع هذا المفهوم
المشترك منه وهذا يوجب الاثنينية في ذاته وهو محال
واما ثانيا فبالحل بان يقال هذا المفهوم منتزع من كل واحد
منهما بخصوص ذاته اي يكون هذا الخاص بحيث ينتزع
منه هذا المفهوم وذلك الذات ايضا كذلك لا يعني ان
هذا الذات الخاص منشاء انتزاع هذا المفهوم وليس غيره

كذلك اي بهذا الخاص فقط بحيث ينتزع منه هذا المفهوم
ولا يكون غيره بهذه الحيثية والمراد هو الاول فلا يلزم عدم
الانتزاع من الاخر فتامل ولا تتخبط فان قيل اذا حكمتم
ببطلان دليل الفلاسفة على التوحيد فانتم كيف تستدلون
عليه قلنا التوحيد من ضروريات الدين فلا يحتاج الى دليل
على ان نصوص الكتاب والسنة ناطقة به وليس التوحيد مما
يتوقف عليه اثبات النبوة فيجوز الاستدلال عليه بالنقل
ولا يلزم منه الدور كما لا يخفى على اللبيب الاريب
في علم الباري عز شانه وبيان اختلاف الامة فيه وبيان
المذهب الحق اعلم ان القائلين بوجوب الواجب اتفقوا على انه
تعالى عالم الا شرذمة من قدماء الفلاسفة وسيجيء بيان مذاهبهم
ان شاء الله تعالى عالم حيث لم يقتبسوا من مشكاة النبوة عجزوا

ولا يخفى ان الفلاسفة القايلين بان الله تعالى صح

عن اثبات العلم لله تعالى بالبرهان كما عجزوا عن اثبات وجوب
الوجود والتوحيد لانهم استدلوا على علمه بانه تعالى مجرد
وكل مجرد عالم بذاته فان العلم هو حضور مجرد عند مجرد
فاذا كان عالما بذاته كان عالما بجميع الموجودات فانها
معلومات للواجب بغير واسطة او بواسطة والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد رد عليهم بانا لا نسلم ان

العلم

ان العلم هو حضور المجرد عند المجرد بل العلم هو الانكشاف والظهور
وعدم الخفاء فعلمه تعالى بذاته وانكشافها عليه فيها يحتاج الى دليل سوى كونه مجردا او سوى
بطلان دليلهم على قولهم كل مجرد عاقل وان سلمنا هذا فلا نسلم ان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فانهم اختلفوا في علمه تعالى بغيره انه فذهب
جماعة منهم الى ان علمه تعالى بما سوى الذات حضوري وذهب جماعة
الى انه حصولي فعلى المذهب الاول لا يستلزم العلم بالعلة العلم
بالمعلول لان حضور ذات العلة وعدم غيبته عن العلة لا
يستلزم حضور المعلول وعدم غيبته ولا برهان لهم عليه بل
عدم حضور ذوات المعلولات في الازل حين عدمها بديهي
وعلى المذهب الثاني حضور الذات وعدم غيبته عن العلة لا
يستلزم حصول صور المعلولات للعلة لان هذا الاستلزام ليس
بديهي ولا يمكنهم اقامة البرهان قائم على امتناع حصول الصور

عليه بل البرهان م

في ذاته تعالى فان قيل اذا ابطلتم دليل الفلاسفة على العلم فانتم
كيف تثبتون علم الله تعالى وبما تستدلون عليه قلنا نستدل على
العلم بما علمناه وارشدنا اليه ربنا عز وجل في كتابه ونبينا
محمد صلى الله عليه واله واوصياؤه عليهم السلم في احاديثهم
من الافعال المحكمة والاثار المتقنة وعجايب الصنع وغرايب
الخلق وبدايع التدبير قال الله عز وجل ان في خلق السموات

والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولاشك في ان كل مميز لا خط
لافعال المحكمة يحكم بعلم صانعها بالضرورة ونستدل ايضا
على علمه تعالى بان الجهل نقص والنقص عليه تعالى محال اذا قيل
ان المتفلسفة ايضا يمكنهم ان يستدلوا على علمه تعالى بهذين
الدليلين قلنا لا يمكنهم ان يستدلوا بهما اما الاستدلال
بالدليل الاول فلا يمكنهم لانهم يعتقدون ان افعال الله
تعالى غير معللة بالاغراض فعلى هذا الافعال المحكمة والاثار
المتقنة غير دالة على علمه تعالى واما الاستدلال بالدليل الثاني
فلا يمكنهم لان العلم والقدرة صفتا كمال وفي درجة واحدة
من درجات الكمال وانتفاء كل واحد منهما نقص والفلاسفة
حيث قالوا بامتناع صدور الكثير من الواحد منه تعالى وحكموا
بعدم قدرته على الكثير من الواحد لا يمكنهم الاستدلال على علمه
تعالى بان الجهل نقص فان مع تجويز فقدان احد الكمالين
لا يستبعد فقدان الكمال الاخر وهو العلم ثم اعلم ان جماعة
من المتكلمين جوزوا اثبات علمه تعالى بنصوص الكتاب
والسنة واعترض عليهم بان اثبات النبوة بالمعجزة موقوف
على اثبات العلم فيلزم الدور واجيب بمنع التوقف فانه

منه تعالى

اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر وا به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والتحقيق ان الله سبحانه
اذا اظهر المعجزة على طبق دعوى الرسل فبمشاهدة المعجزة
يحصل العلم بانه تعالى عالم بذاته وبرسوله وبمعجزاته و
بدعوى رسالته ويحصل العلم بالبديهة بكون الرسول
صادقا في دعواه فبعد ثبوت صدق الرسول يمكن اثبات
عموم علمه تعالى واحاطته بكل شيء من الصغير والكبير بنصوص
الكتاب المنزل على الرسول صلى الله عليه واله ولا يلزم منه
دور وينبغي ان نذكر لما نحن فيه مثالا وهو ان ملكا من الملوك
اذا كان جالسا على سريره في معسكره فقام رجل من بين العسكر
فقال ايها الناس اعلموا اني وزير هذا الملك ويجب عليكم
متابعتي ثم قال للملك ايها الملك ان كنت صادقا في دعوى
من مجلسك ثم اقعد حتى يعرف الناس صدق دعواي فقام
الملك عند مقالته وجلس فيحصل العلم حينئذ لجميع العسكر
بصدقه ووجوب متابعته بالبديهة وكذا الرسول اذا ادعى
الرسالة واظهر الله المعجزة على يده على طبق دعواه علمنا
بالبديهة صدقه من غير احتياج الى فكر ونظر بعد ثبوت
عدله وحكمته سبحانه فصل اعلم ان القائلين بان الله

وبنصوص احاديث م
الرسول صم

فقم م

عالم من الفلاسفة والمتفلسفه وابتاعهما حيث لم يتبعوا رب
السماء ولم يقتفوا اثار الانبيا ولم يقتبسوا من مشكاة اوصياء
خبطوا خبط العشواء وطلبوا كيفية علمه تعالى وبحثوا
عنها فاختلفوا وذهبوا الى مذاهب شتى الاول المذهب
المنسوب الى انكسيمانس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء
انما هو بصورة زايدة على الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته
تعالى وهو الذي اختاره الاشاعرة من المتكلمين والثاني المذهب
المنسوب الى تاليس الملطي وهو ان علمه تعالى بالاشياء
بصور زايدة عليها مطابقة لها قائمة بذات المعلول الاول
لا بذاته تعالى والثالث المذهب المنسوب الى افلاطن
وهو ان تلك الصور قائمة بذواتها وقد اتفقوا على بطلان هذا
اذ لا معنى لكون الصور العلمية قائمة بذواتها لا في محل
ولا في موضوع والرابع المذهب المنسوب الى فرفوريوس
ومن تبعه من المشائين وهو القول باتحاده تعالى مع
المعقولات وبطلان هذا القول ايضا كقول افلاطن
بديهي لا خفاء فيه والخامس المذهب المنسوب الى صاحب
الاشراق وهو القول بالعلم الحضوري وهو بزعمه قد
استفاده في خلسة في شبه نوم من ارسطاطاليس وهو التحريف

من

من مذهب تاليس الملطي وهو ما اختاره المحقق في رسالة
العلم وفي شرحه على الاشارات وحاصل كلامه ان علمه تعالى
بذاته يكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك و
المدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات التي
يستعملها العقول واما علمه تعالى بمعلولاته القريبة فبحضور
ذوات تلك المعلولات ووجودها وهو نفس تعقل الباري
اياها من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الباري
تعالى عن ذلك واما علمه تعالى بمعلولاته البعيدة كالماديات
والمعدومات التي من شانها ان يوجد في وقت او
يتعلق بموجود فيكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات
القريبة وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسام
صورها في الالات مدركيها ويرد على هذا القول انه يلزم
ان لا يكون ايجاد المعلولات القريبة مسبوقا بالعلم كالفاعل
بالطبع وهو ظاهر البطلان ويرد عليه ايضا انه يلزم ان
يكون الله تعالى محتاجا في علمه الى غيره وهو المعلولات
القريبة والصور المرتسمة فيها وهو ايضا ظاهر البطلان وقد
علم خلافه من مذهب اهل البيت عليهم السلم بالضرورة و
يلزم ايضا ان لا يكون الله قبل ايجاد العقول وتصورها

عالما بغيره انه ويلزم ايضا ان يكون الله تعالى عالما بالصور لا
بالذوات لان الحاضر الموجود هو الصور لا الذوات و
السادس المذهب المنسوب الى ارسطو والمعلم الثاني
للفلسفة اعني الفارابي ورئيسهم ابن سينا وتلميذه بهمنيار
واتباعهم وهو ان علمه تعالى بذاته حضوري وبغيره
حصولي فعلي وقد صرح ابن سينا بمراده في شفائه واشاراته
وتعليقاته وتلميذه في تحصيله وحاصل كلامهما ان العلم
هو حصول صور المعلومات في النفس وصور الموجودات
مرتسمة في الباري تعالى وهذه عبارة شيخهم في الرسالة
المنسوبة اليه ثم اعلم ان العلم ينقسم قسمين احدهما ما
هو حادث من وجود الشيء مثل علمنا بالفلك وثانيهما علم حادث
منه وجود الشيء مثل علم البانی بالبناء قبل وجود البناء
وعلم الباري تعالى من قبيل القسم الثاني لانه متقدم على
وجود المعلومات وقال ايضا في التعليقات الاول يعرف كل
شيء من ذاته لا على ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه
علة لها مثلا ان يكون البنا يبدع في الذهن صورة بيت
فيبنيه على ما هو في الذهن فلولا تلك الصورة من البيت
في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم يكن صورة البيت علة لعلم
البناء بل الامر بالعكس وهذا القول لا يخفى ما فيه فان العلم

هو

هو الظهور والانكشاف وعدم خفاء المعلوم والاعتقاد
الموافق للواقع وايجاد الصور في النفس ليس بعلم بل هو
تقدير والتقدير مسبوق بالعلم فالبناء بعد علم البناء و
علم المصلحة فيه يقدره ويوجد الصور في نفسه ثم يبني
فعلى قول ابن سينا يلزم ان الله تعالى قدر العالم من غير سبق
علم به وبالمصلحة في خلقه فخلقه في شك ان التقدير من غير
سبق العلم ممتنع ويلزم ايضا ان يكون العلم من صفات الفعل
لا من صفات الذات وهو ظاهر البطلان ويلزم ايضا
ان يكون علمه تعالى حادثا لان كل فعل حادث بالضرورة
ويلزم ايضا ان لا يكون الله تعالى عالما بما ليس فعلا له تعالى
كالعلم بلزوم شيء على تقدير شيء كما قال الله عز وجل لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا وايضا قد صرح في الاشارات
بان علم الباري حصولي بمعنى المذكور فرد عليه الشارح
وهو نصير الدين رحمه الله تعالى لا شك في ان القول بتقرير
لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء فاعلا وقابلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقول بكونه محلا لمعلوله لانه الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط

الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القايلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القايل بقيام الصور
المعقولة بذواتها والمشائون القائلون باتحاد العاقل والمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني انتهى
اعلم ان بعض من عاصرناه ذهب اليه ابن سينا فاراد ان يدفع
هذه المفاسد عنه فقال في دفع المفسدة الاولى ما حاصله
ان مراد القوم من القبول في قولهم الواحد لا يكون فاعلا
وقابلا هو القبول الانفعالي لا مطلق القبول من الغير فقول غيره
فان الواحد من جميع الجهات مطلقا لا يجوز ان يكون فاعلا
وقابلا بالضرورة سواء كان القبول من الغير بان يفعل غير
الباري في ذات الباري صور الاشياء مثلا او كان القبول
من ذات الباري بان يفعل الباري في ذاته الصور وقول
ابن سينا في التعليقات ولوازم الاول تعالى لما كان هو
مبداها كانت لازمة له صادرة عنه لا لازمة له من غير
حاصلة فيه فذلك لا يتمكن الى اخر كلامه قول ظاهر البطلان
لان الصور اذا كانت صادرة عنه تعالى فلا بد ان تكون
حاصلة في ذاته فان الصور ليست قائمة بذواتها بالضرورة
وليست حاصلة في غير ذاته تعالى فتعين انها حاصلة في ذاته تعالى
فيتكثر بها ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال في التعليقات لازم الاول

لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه
لا يلزم عن الواحد الا الواحد ثم اللازم الاخر يكون
لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم
على هذا الوجه انتهى اقول هذا الكلام
يفيد انه تعالى لا يصدر عنه الا صورة مجردة وهي
صورة العقل ثم صدر عن هذه الصورة
العقل المجرد ثم صدر عن العقل المجرد صورة
مجردة وهكذا فيلزم من هذا القول ان الله
سبحانه لا يكون عالما الا بذاته وبصورة العقل
الاول فان قيل العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
فاذا علم الله ذاته علم جميع المعلولات قلنا لا نسلم
ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد بينا
سخافة قولهم وذكرنا ان قولهم ذات الله
علة للمعلولات والعلم يستلزم العلم بالمعلول
ان اراد به ان علمه تعالى بذاته
يستلزم حضور المعلولات فهو مع كونه
مخالفا لمذهب ابن سينا ظاهر البطلان
لان حضور المعدومات محال بالبديهة وان

ارادوا به ان علمه تعالى بذاته من حيث انه
علة يستلزم حصول المعلولات فهو ايضا مع
كونه مخالفا لمذهب ابن سينا في التعليقات
دعوى بغير دليل بل هو محال لانه يستلزم
حصول الكثرة في ذاته تعالى ثم نقل هذا
الفاضل المعارض الناصر لابن سينا المجيب عن
ما اورده نصير الدين رحمه الله عبارة بهمنيار
في تحصيله ثم قال فبهذا التحقيق اندفع
الاول والثاني فينبغي ان ناتي بعبارة بهمنيار
ونبين بطلان قوله ومخالفة رايه وعدم اندفاع
الاول والثاني مما اورده نصير الدين رحمه
الله كما زعمه الفاضل المعاصر وعبارة بهمنيار
هذه كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل
ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته با
لتمام واللوازم التي معقولاته وان كانت اعراضا
موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها
فان كونه واجب الوجود هو بعينه كونه
مبدأ للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر

عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون
ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او
يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم لا في انها توجد له فاذا وصف بانه
يوصف بها لانه يصدر عنه لا لانها محلها ولوازم
ذاته هي صور معقولاته لا على ان تلك الصور
يصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها
مجردة عن المواد يفيض عنه وهي معقولة
له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له معقولاته
ع

اذن نعليته انتهى اقول حكم هذا الرجل بامتناع

كون ذاته تعالى محلا للاعراض ينفعل عنها

او يستكمل بها او يتصف بها فيلزم منه
الحكم بامتناع صدور الصور عنه تعالى

فانه يلزم على التقديرين الانفعال والاستكمال

والاتصاف لانا قد بينا ان الصور اعراض

لابد لها من محل وليس له محل غير ذات

الله فثبت المدعى فانه على ذاته تعالى

منفعل عنها ومستكمل بها و

متصف بها اما

اما

اما لزوم الانفعال فلان ذاته تعالى قابلة للصور الصادرة عنه والقابل
منفعل بالمقبول واما الاستكمال فلانه من علمها يلزم الجهل والنقص
بالضرورة واما الاتصاف فلان المعروض متصف بالعارض بالبديهة
وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم ظاهر البطلان فانه
يستفاد من كلامه ان ذاته تعالى كامل بكونه بحيث يصدر عنه الصور
العلمية وان لم تصدر عنه ويكون عاريا عن العلم لان العلم على مذهبه
ومذهب استاده ابن سينا هو صدور الصور ويلزم ايضا من كلامه
ان الله تعالى في مرتبة الذات عالم بالقوة فان الصدور فعل والفعل
مسبوق بالعدم بالبديهة فظهر بما قلناه ان كلام صاحب التحصيل
كلام باطل فاسد غير دافع للاول والثاني مما اورده المحقق الطوسي
رحمه الله ثم اجاب الفاضل المعاصر عن الثالث مما اورده فضل الدين
رحمه الله بان الكثرة على الترتيب ولا يخفى انه قد اقتبس هذا الجواب
من تعليقات ابن سينا حيث قال فيه لازم الاول لا يجوز ان يكون
الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد الا الواحد ثم اللازم الآخر
يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم
على هذا الوجه انتهى اعلم ان هذا الجواب لا يدفع عن ابن سينا الايراد
لانه ان كان مراده ان الصور الكثيرة حاصلة في ذات الله ولكن

على سبيل الترتيب فلا ينفع اعتبار الترتيب فان كثرة الصور على
تقدير الترتيب ايضا يوجب كثرة الذات وهو من المحالات
وان كان مراده في ذات الله ليست الا صورة واحدة بسيطة وهي
صورة العقل الاول وصور ساير المعلولات حاصلة في ذات
المعلولات بان يكون صورة العقل الثاني حاصلة في العقل الاول
فعلى هذا يلزم ان يكون علمه تعالى بما سوى العقل الاول حضوريا
لا حصوليا كما ذهب اليه صاحب الاشراق وجماعة غيره وهذا
المذهب مخالف لما ذهب اليه ابن سينا لانه قد بينا ان مذهبه
انه علمه تعالى حصولي فعلي لا حضوري ومما يدل على ان الفارابي مذهبه
ان علم الله حصولي ما نقل عنه من كتاب الجمع بين الرايين انه قال
بعد كلام طويل لما كان الله تعالى حيا مريدا لهذا العالم بجميع ما فيه
فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ولو لم
يكن للموجودات صور واثار في ذات الموجد الحي فما الذي
كان يوجد وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه لما علمت ان من
نفى هذا المعنى من الفاعل المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده
جزافا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا
من اشنع الشناعات ونقل عن فصوصه انه قال فصل علمه الاول

لذاته

لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر
لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها
وقال في فص اخر ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه
بالكل صفة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية فلا كثرة في الذات
بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود
الى آخر كلامه اقول لا يخفى ان هذا الرجل المخالف اعتقد كثرة
العوارض لا ينافي وحدة الذات وهو ظاهر البطلان فانه لا ريب
ان كثرة الا لعوارض والمذهب السابع ما ذهب اليه جماعة
من المتاخرين وهو ان علمه تعالى بما سوى ذاته كعلمه بذاته
حضوري بمعنى ان اعيان الموجودات غير زمانيها قديمها
وحادثها حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة بلا اختلاف في القبلية
والبعدية والحالية والمضية والاستقبالية لبراءته تعالى
عن كونه زمانيا كبراءته عن كونه مكانيا ومثلوا لهذا امثالا
وهو ان الخيط الذي اختلف اجزاؤه بالسواد والبياض
والحمرة والصفرة في نظر الانسان الخارج من الخيط حاضر
دفعة فيرى الجزء الاسود في موضعه وكذا الابيض والاحمر
والاصفر في مواضعها دفعة واحدة في آن واحد بخلاف

النملة المارة على هذه الالوان فانه يرى كل جزء يصل اليه في آن وصوله
اليه ولا يرى الجزء الذي بعده او قبله في هذا الآن وهذا القول في
غاية الضعف والسخافة ومثالهم غير موافق للمدعاء ووجه سخافته ان
يكون الشيء زمانيا معناه انه واجل في الزمان لا قبله و يختلف عليه
الليل والنهار وهذا المعنى محال على الله ومنفي عنه سبحانه ولكن لا يلزم
من نفيه عنه تعا ان يكون الزمان والزمانيات حاضرة عنده دفعة لانه
له تعا كان في الازل قبل وجود العالم عالما به وباجزائه فالحكم بوجود العا
واجزائه حين عدم العالم واجزائه بديهي البطلان وانما قلنا ان تمثيلهم
غير موافق لمدعاهم لان الخيط المتلون الاجزاء بالوان مختلفة اجزاؤه
موجودة مجتمعة والممثل له وهو الزمان ليس من هذا القبيل
بل اجتماع اجزاءه ممتنع بل المثال الموافق هو الكرة المصنوعة من الزجاجة
وفي تحت تلك الكرة جوهرة منيرة مضيئة وفي وسط تلك الكرة جسم شبه
الجوزة معلق وعلى ذلك الجسم نملة صغيرة فبيد الكرة صانعها وهو
خارج عنها فتلك الجوهرة المنيرة المضيئة قد تطلع وتنير وتضيء
ما عليه النملة وما فوقها واطرافها فهذا نهارها ثم تغرب فتظلم ما عليه
وما فوقها واطرافها فهذا ليلها ومدبر الكرة الذي هو في خارج الكرة
ليست ايام النملة وحركاتها وحالاتها اليومية ولياليها وحركاتها و

حالاتها

وحالاتها الليلية حاضرة عنده دفعة واحدة بل عند حضور نهارها
وحركاتها النهارية ليلها وحركاتها الليلية ليست بحاضرة وعند حضور
ليلها وحركاتها الليلية نهارها وحركاتها النهارية ليست بحاضرة
عنده ثم اعلم انه لا يلزم من عدم حضور اجزاء الزمان عند الله
دفعة ان يكون الله تعا زمانيا متغيرا يختلف عليه الليل والنهار
بل اللازم ان يكون وجوده اي وقت فرض مقارنا لوجود جزء
من الزمان وهذا لا استحالة فيه ونقل عن المحقق الطوسي رحمه الله
انه قال في نقد المحصل ما ملخصه ان القضية التي يدعى استحالتها
وهي كون الله تع زمانيا تفسر على وجهين احدهما ان يكون الله تع
زمانيا بمعنى انه متغير او يقبل التغير والثاني ان يكون وجوده في
اي حال فرض مقارنا لوجود جزء من الزمان وعلى هذا الوجه الثاني
لا استحالة في كون الباري تعالى زمانيا الى آخر كلامه الثامن
زعم جماعة من الباحثين عن كيفية علم الله ان ذاته تع علم تفصيلي
ببعض الموجودات وهو المعلول الاول وعلم اجمالي بسايرها
ونقل عن بعض الفضلاء الذاهبين الى هذا المذهب ما حاصله
ان العلم بمعنى ما به الانكشاف لا يجب ان يكون حقيقة المعلوم
او مساويا له في الماهية بل قد يكون كما في علم الشيء بالكنه وقد لا يكون

كما في علم الشبح بالوجه وما يقال ان حصول غير حقيقة الشئ
او حصوله لا يفيد العلم به والمعلوم في الحقيقة في العلوم بالوجه
انما هو كنه الوجه لا ذى الوجه فان اريد ان ذا الوجه ليس معلوما
اصلا فهو ممنوع والسند ظاهر وان اريد انه ليس معلوما بالكنه
فسلم ولا يضرنا ولا يلزم في صورة العلم بالمعدوم تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فان المعدوم الصرف هو الذى لا يكون بحقيقته ولا بما ينكشف
به حاصلا للعالم ثم ان العلم الفعلي يكون سببا لوجود المعلوم و
متقدما عليه بالذات وبالطبع سواء كان علما بوجهه او بكنهه فان كون
العلم متقدما على المعلوم وسببا لوجوده لا يقتضي ان يكون علما بكنه
حقيقته فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عبارة عن امر حاصل عند العالم
له مناسبة مخصوصة مع المعلوم بها يتميز وينكشف ذلك المعلوم عند
من حصل له ذلك الامر سواء كان مساويا له في الماهية او لا ثم ان
للعلة مناسبة مخصوصة مع المعلول بها يصدر عنها ذلك المعلول
المعين دون غيره فيجوز ان يكون نفس ذات العلة المناسبة
للمعلول المقتضية اياه المعينة له ما به انكشافه فيكون نفس ذات العلة
علما بمعلولها الاول واجماليا لساير معلولاته البعيدة بان يعلم
معلولها الاول قبل ايجاده علما تفصيليا بنفس ذاته المقدسة ويعلم

المعلول

المعلوم — ولا — [illegible]

المعلول الثاني كذلك بنفس ذات المعلول الاول وهكذا ولا يجب ان
يكون علمه الفعلي التفصيلي بجميع الموجودات في مرتبة واحدة بل
ذلك ممتنع لامتناع ان يعلم بامر واحد بسيط معلومات متكثرة
بخصوصياتها متمايزة بعضها عن بعض وعلى هذا وان لزم احتياج
الواجب في العلم التفصيلي باكثر الموجودات الى معلولاته المغايرة
لذاته وكونه في مرتبة الذات غير عالم بحقايق الممكنات بالذات
بل يتجدد علمه بها بعد مرتبة الذات لكن احتياجه في علمه التفصيلي
الى غيره ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي الذى هو
عين ذاته والتغير في علمه اذا لم يكن بحسب الزمان بل بحسب الذات
فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته
وهذا تغير وتجدد بحسب الذات انتهى اقول لا ريب ان هذا المذهب
جهل وضلالة بل كفر وزندقة فانه قول بجهله تعالى في مرتبة الذات
~~غير عالم بحقايق الممكنات بالذات بل يتجدد وعلمه بها بعد مرتبة الذات~~
~~لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره غير ممتنع فان كماله الذاتي~~
~~انما هو في العلم الاجمالي الذى هو عين ذاته والتغير في علمه اذا لم يكن~~
~~بحسب الزمان بل بحسب الذات فلا دليل على امتناعه بل قد صرحوا~~
~~بان علمه بذاته علة لعلمه بمعلولاته وهذا تغير وتجدد بحسب الذات~~

غيره — صرحوا

انتهى اقول لا ريب ان هذا المذهب جهل وضلالة بل كفر وزندقة فانه
قول بجهله تعالى في مرتبة الذات وقول باحتياجه في علمه التفصيلي بالممكنات
الى غيره وقول بان علمه بعد خلق العالم لا يكون كعلمه بعد خلق العالم
كل هذه الاقوال مخالفة للعقل فان الجهل بالضرورة نقص والنقص
على الله تعالى محال ومخالفة ايضا للنقل فانه قد علم بالضرورة من طريق اهل البيت
العصمة عليهم السلام خلاف هذه الاقوال وسنذكر بعض احاديثهم ان شاء الله
تعالى وقوله للعلة مناسبة الى آخره كلام فاسد بين الفساد فانه قد
ثبت من الدين ضرورة ان الله سبحانه مباين لمعلولاته غير مناسب
لها وعلى تقدير التسليم لا يجوز ان يكون ذاته تعالى وجها لمعلولاته حتى
يكون علمه تعالى بذاته علما بمعلولاته بالوجه فان الوجه الذي
ينكشف به الشيء هو صفته والله سبحانه ليس صفة لمعلولاته والعلم
باحد المتناسبين ليس علما بالآخر بالكنه ولا بالوجه الا ترى ان النار
مناسب للماء في الجسمية والعلم باحدهما ليس علما بالآخر وقوله فلا
يبعد ان يكون علمه تعالى بذاته علما تفصيليا بمعلوله الاول واجماليا
بسائر معلولاته البعيدة كلام غير موجه والفرق بين المعلول الاول
والمعلولات البعيدة بالتفصيل والاجمال لا وجه له لانه ان سلمنا
ان ذاته تعالى وجه المعلولات فيلزم ان يكون علمه بذاته علما بالمعلول

الاول

الاول ايضا بالوجه دون التفصيل وقوله بل ذلك ممتنع الى آخره
كلام باطل ساقط لانه لا يستبعد ان يعلم الله تعالى بذاته البسيطة
الكاملة المقدسة المعلومات المتكثرة بخصوصياتها بلا كيف لانه ليس
لهم دليل على امتناعه وقوله لكن احتياجه في علمه التفصيلي الى غيره
غير ممتنع فان كماله الذاتي انما هو في العلم الاجمالي كلام فاسد بين
الفساد لان الاحتياج نقص والنقص على الله تعالى محال بالضرورة وكذا
فقدان العلم التفصيلي نقص لانه جهل والنقص عليه تعالى ممتنع بالبديهة
وفرق بعض القائلين بالاجمال والتفصيل بينهما بانه قد تكون عندك
علم مسألة فتكون غافلا عن تفصيلها فتسأل عنها وانت متيقن
بانك تجيب عنها بالتفصيل وان كنت غافلا عن التفصيل فتاخذ في
الجواب بالتفصيل والترتيب الذي يحضر في نفسك وقالوا علمه تعالى
قبل خلق العالم اجمالي وبعد خلقه تفصيلي وقال بعض الفضلاء في
بيان العلم الاجمالي ما ملخصه ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم وان لم يكن مستحضرا
للعلوم كما يطلق على المستحضر للعلم والعلم بمعنى تمكن غير المستحضر هو عين
ذاته تعالى اقول اطلاق العلم على التمكن على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة
ولا ريب ان القول بالعلم الاجمالي قول بجهله تعالى في مرتبة الذات قبل

لانه جهل

متيقن

وان لم يكن مباشرا للكتابة كما يطلق على المباشر للكتابة صح

خلق العالم لان التمكن من العالم ليس بعلم حقيقة ولا شك ان الجهل
نقص وهو عال على الله تعالى ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون الله تعالى
فاعلا بالطبع تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا فان
قيل انتم اذا حكمتم ببطلان جميع هذه المذاهب والاقوال فما مذهبكم
في العلم قلنا ان مذهبنا فيه ما استفدناه من البراهين العقلية واقتبسناه
من مشكاة النبوة ص وهو ان علمه تعالى لا كيف له كما ان ذاته لا كيف له
ولا يشبه علمه علم المخلوقين بل علمه ذاته يعني ان ذاته الكامل مبدا الانكشاف
بلا كيف من غير احتياج الى حصول صور المعلومات ولا حضورها
وعلمه شامل لجميع الاشياء من الكليات والجزئيات لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض ومما يدل من النقل على ان علمه تعالى ليس
كعلم المخلوقين ولا كيف له قوله تعالى ليس كمثله شيء لان علمه تعالى لو كان
كعلم المخلوقين لزم التشبيه المنفي بالاية والروايات من طرق اهل البيت
عليهم السلم في هذا المعنى كثيرة ونحن ناتي ههنا بقليل من تلك الروايات
منها ما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد باسناده عن عبد
الاعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلم قال علم الله لا
يوصف منه باين ولا يوصف منه بكيف ولا يفرد العلم من الله ولا
يباين الله منه وليس بين الله وبين علمه حد وروى عن امير المؤمنين ع

خطبته

خطبته منها خلق الخلق من غير روية اذ كانت الرويات لا يليق الا
بذوي الضماير وليس بذي ضمير في نفسه خرق علمه باطن السترات و
احاط بغموض عقايد السريرات وفي خطبته ع ايضا وكل عالم فمن بعد
جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها
علما علمه قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها وفي خطبته عليه السلم ايضا
فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن وتمكن منها لا على الممازجة و
علمها لا باداة لا يكون العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه علم غيره
وفي كتاب التوحيد لابن بابويه بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور الى آخر
الحديث وفيه ايضا بسنده عن محمد بن الحسين بن خالد قال سمعت الرضا
علي بن موسى ع يقول لم يزل الله تبارك وتعالى عليما قادرا حيا قديما
سميعا بصيرا فقلت له يا ابن رسول الله ان قوما يقولون انه عز وجل لم يزل
عالما بعلم وقادرا بقدرة وحيا بحياة وقديما بقدم وسميعا بسمع و
بصيرا ببصر فقال عليه السلم من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة
اخرى وليس من ولايتنا على شيء ثم قال عليه السلم لم يزل الله عز وجل
عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته تعالى عما يقول المشركون

والمشبهون علوا كبيرا وفيه ايضا بسنده عن هشام بن الحكم قال في حديث
الزنديق الذي سال ابا عبد الله عليه السلام انه قال له اتقول انه سميع بصير
فقال ابو عبد الله عليه السلام هو سميع بصير سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة
بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولنا انه سميع بنفسه انه شيء والنفس شيء
آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت
سائلا فاقول يسمع بكله لا ان له كلا بعض ولكني اردت افهامك والتعبير
عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير
بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى لا يخفى ان هذه الاحاديث وما في معناها
من الاحاديث الكثيرة الواردة في كتاب التوحيد والكافي وغيرهما صريحة
في بطلان اقاويل الفلاسفة والمتفلسفة واتباعهم من الحضوري والحصولي
والاجمالي والتفصيلي والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

في ذكر اقوال المنكرين لعموم علمه تعالى وبيان شبههم والجواب عنها

ومنهم الفلاسفة والمتفلسفة فانهم حيث زعموا ان المجرد لا يعقل الا المجرد
حكموا بان الله سبحانه لا يعقل الا الكلي المجرد ولا يعقل الجزئيات وتشخصاتها
ولا ريب ان هذا القول كفر لان علمه تعالى بجميع الكليات والجزئيات
من ضروريات الدين ومنطوق آيات الكتاب المبين قال الله تعالى
في كتابه وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب

ولا يابس

ولا يابس الا في كتاب مبين وقال عز وجل وما يعزب عن ربك من
مثقال ذرة الاية وغيرها من الايات البينات بل هذا المذهب سخيف
يخالف برهان العقل ايضا لان عدم العلم بالجزئيات نقص والنقص عليه تعالى
محال عقلا وايضا ما دل على علمه تعالى من الافعال المحكمة المتقنة دل على علمه
بالكليات والجزئيات واعترض خواجه نصير الدين رحمه الله في شرح
الاشارات على ابن سينا في هذا القول فقال هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام يعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن
ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من
جملة معلوماته وجب بحكم ذلك الحكم فيه ان يكون عالما به لا محالة
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور
وهذا من اداب الفقهاء ومن يجري مجراهم ونقل عنه مثل هذا في
شرحه على رسالة العلم ولا يخفى ان قول الفلاسفة في انكار العلم بالجزئيات
مبني على ان علم الله هو حصول الصور في ذاته تعالى او حضور المعلول
الاول مع الصور الحاصلة فيه عند الله وقد بينا بطلان القولين
واما من قال منهم بان علم الله حضوري بمعنى ان اعيان المعلومات

كلي وقته حاضر عند الله فلا يمكنهم انكار العلم بالجزئيات وقد بينا
بطلان هذا القول ايض ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة
والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم
خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك
العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير
في ذاته تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم اضافة مخصوصة
او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافته
فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جايز هذا لجواب القوشجي عن شبهتهم والتحقيق ان علمه تعالى ليس
بصفة ذات اضافة لان الصفات الحقيقية منفية عن ذات الله تعالى وايضا
ليس علمه اضافة بل علمه عين ذاته ولا كيف له واما الجزئيات المتشكلة
فلان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما
يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بحصول الصورة واما اذا كان اضافة
محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
وهذا الجواب ايض لشارح التجريد والتحقيق ما ذكرناه آنفا من ان علمه تعالى
ليس بصفة حقيقية ذات اضافة ولا اضافة محضة بل علمه تعالى عين ذاته

ولا يلزم

ولا كيف له ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم
ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب
والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا
لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ان العلم تابع للمعلوم
ولا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذاتها
واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين
الامكان بالذات والوجوب بالغير ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان
العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة
ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هنالك والجواب منع كون العلم نسبة
بل العلم عين ذاته تعالى ولا كيف له سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم
والمعلوم ولكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة يعني ان ذات
الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم
صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات
الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء

للثنا

[illegible]

فصل في انه تعالى مدرك

عين ذاته ولا كيف له فصل في بيان انه تعالى مدرك بمعنى انه تعالى
يدرك جميع المحسوسات بالسمع والبصر وغيرهما بذاته من غير احتياج
الى آلة وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وآله ونصوص
الكتاب والسنة الدالة على هذا المدعى كثيرة ويمكن ان يستدل عليه عقلا
بانه تعالى حي وادراك المحسوسات وانكشافها كمال للحي وعدمه نقص
والبارى عز وجل منزه عن النقص فثبت انه تعالى مدرك سميع بصير
بذاته وخالف في هذه المسئلة ابو الحسن الاشعري واتباعه فذهبوا
الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر والظاهر من
كلام الفلاسفة والمتفلسفة ايضا ان المختار عندهم هذا المذهب واستدل
النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع
والمبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه محال في حقه تعالى
والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا
كونهما نفس التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد
فلا نسلم انه في الغايب كذلك فان صفاته مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز
ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع
والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب
ان السمع والبصر اى كون الذات بحيث يسمع ويبصر عند وجود المسموعات

والمبصرات

والمبصرات صفتان ازليتان وتعلقهما حادث فالذى هو خروج
عن المعقول اثبات ازلية تعلقهما لا اثبات ازليتهما فصل اعلم ان
الفلاسفة والاشاعرة خالفوا الكتاب والسنة ونفوا الغرض عن
الله سبحانه وحسبوا ان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض ولا شك
ان هذا الاعتقاد كفر لانه انكار لنصوص كتاب الله ونصوص انبيائه
صلوات الله عليهم ومخالف للعقول الصحيح السليم لان العقل
الصحيح اذا لاحظ عجايب السموات والارض وما بينهما واختلاف
الليل والنهار وفوايد الفصول الاربعة وعجايب بدن الانسان
وما فيهما من الحكم يحكم قطعا بان افعال صانعها معللة بالاغراض
والفوايد ولكن لا لنفسه لانه تعالى غني الذات بل لغيره لجوده
وكرمه اعلم ان ابن سيناء لاطلاعه على علم التشريح ومنافع الادوية
خالف الفلاسفة والاشاعرة في التعليقات ولم ينف الغرض والعلة
الغائية عن الله بل نفى عنه تعالى الرغبة والشوق المترتب فيها على
العلم بالمصلحة وهو الحق لان الرغبة المترتبة على العلم بالمصلحة
والنفرة الحاصلة من العلم بالمفسدة من خواص المحتاجين الناقصين
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فصل في صفات الله السلبية اعني
الصفات التي هي مسلوبة عن الله تعالى كالجسمية والمادية والتركيب

فصل في ان افعاله تعالى معللة بالاغراض

التعليقات

والشريك والكفو والضد وامثالها مما لا يليق بذاته

والدليل النقلي على الصفات السلبية قوله تعالى ليس كمثله شيء

والاحاديث المتواترة الصريحة في نفي المثل عن الله تعالى ووجه

الدلالة الظاهر لان الصفات المذكورة لو لم يكن مسلوبة

عن الله تعالى لزم ان يكون له تعالى مثل فنفي المثل عن الله تعالى

مستلزم لسلب جميع الصفات المذكورة ~~لو لم يكن مسلوبة~~

عنه واما الدليل العقلي على نفي الصفات المذكورة وهو

وجوب الوجود المستلزم لعدم الاحتياج وقد مضى

دليلنا على وجوب الوجود والفلاسفة المتفلسفة ايضا

استدلوا على سلب هذه الصفات عنه تعالى بوجوب

الوجود مع انهم عاجزون عن اثبات الوجوب حين قلنا

انهم غير قادرين على نفي الاولوية الذاتية المتوقف عليها

صحة دليلهم على اثبات الواجب في صفات الله الذاتية

الثبوتية كالحيوة والقدرة والعلم وهذه الصفات على مذهب

الشيعة والمعتزلة وجماعة من الفلاسفة والمتفلسفة عين ذات

الله تعالى بمعنى ان ذاته تعالى لا يتصف بحيوة وعلم وقدرة زايدة

على ذاته كما يتصف الانسان بها بل ذاته تعالى يترتب عليها ما

يترتب على الانسان

ذات

ذات الانسان مع صفته كالانكشاف مثلا في الانسان

يترتب على ذات الانسان وصفة العلم وهي الصورة

الحاصلة فيه واما انكشافه من غير احتياج الى الصورة

الحاصلة وكذا القدرة والحيوة وخالف في هذه المسئلة

الاشاعرة والمتفلسفة في خصوص صفة العلم كما سيجيء

انشاء الله تعالى ويمكن الاستدلال على عينية الصفات بوجوه

عقلية الاول ان صفاته لو كانت فعلا لذاته ومتاخرة

عن ذاته فانها لعدم وجوبها ليست مستغنية عن الفاعل

فيلزم ان يكون الذات قبل فعل الصفات خاليا عنها

ويكون ناقصا والنقص على الله تعالى محال والثاني ان

صفات الله تعالى لو كانت زايدة على ذاته كانت لا محالة فعله تعالى

لانه محال ان يكون وجود صفاته مستندا الى غيره فلو كان فعل

هذه الصفات بواسطة هذه الصفات لزم تقدم الشيء

على نفسه وهو محال ولو كانت بواسطة صفات غير هذه

الصفات يلزم التسلسل وهو ايضا محال ولا يجوز ان يكون

صدور هذه الصفات عن ذات الباري مجردة عن هذه

الصفات فانا نعلم قطعا بان الفعل لا يصدر الا من حي عالم

قادر او مما اودع فيه حي عالم قادر خاصية يصدر منه

الانكشاف على ذاته تعالى بسبب الصورة الحاصلة بل ذاته وحدها مبدء للانكشاف

فلا سبعة م

زايدة على ذاته لكانت م

الفعل بتلك الحكم كالنار فانها تحرق ما يلاقيها وان لم
تكن حية عالمة قادرة لخاصية جعل فيها الحي العالم
القادر فعلى هذا لا يمكن ان يكون الله تعالى موجدا لهذه
الصفات من غير اتصافه بها فانه يلزم ان يكون محتاجا
الى حي عالم قادر لجعل فيه خاصية الايجاد وهو ينافي الخالقية
ووجوب الوجود ولا يخفى ان الاشاعرة لو جوزوا صدور
هذه الصفات عن الباري من غير سبق حيوة وعلم وقدرة
يلزمهم ان يجوزوا صدور العالم منه تعالى مجردا عن هذه
الصفات فينسد عليهم باب اثبات هذه الصفات
اما الدليل على لزوم جواز صدور العالم منه تعالى مجردا عن
هذه الصفات ان العقل يحكم بان ذات الله سبحانه ان
جاز ان يكون مصدرا للصفة الحيوة والعلم والقدرة مجرد
عن هذه الصفات جاز ان يكون مصدرا لخلق العالم
فان تجرد عدم الحيوة والعلم والقدرة على تقدير هذا
الجواز غير مانع للخلق والايجاد والدليل على لزوم انسداد
باب اثبات الصفات ان دليل المتكلمين على اثبات هذه
الصفات خلق الافعال واحكامها واتقانها وعدم جواز
النقص على الله تعالى فالاشاعرة من حيث جوزوا صدور الصفات

المكمل للذات من الذات مجردة عن هذه الصفات لا يمكنهم
الاستدلال عليها لخلق الافعال واحكامها واتقانها ومن
حيث جوزوا النقص على الذات لا يمكنهم الاستدلال
عليها بعدم جواز النقص على الله فعلى ما بيناه لزم
انسداد باب اثبات الصفات المذكورة لله تعالى
وباب اثبات النبوة الموقوف اثباتها على هذه الصفات
فيلزمهم بطلان الدين والشريعة اعوذ بالله من
هذه العقيدة والثالث ان ذات الباري لو كان
محلا لصفاته وقابلا لها لزم ان يكون الصفات فعلا
له تعالى لانه لا محال يخلق الله ان يكون صفاته فعلا لغيره فيلزم
ان يكون الواحد من جميع الجهات فاعلا وقابلا وهو
محال والرابع ان صفاته تعالى لو كانت زائدة على ذاته
لزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وهو محال والدليل على
لزوم كونه محلا للحوادث ان الصفات محتاج الى
فاعل وكل مفعول حادث بالضرورة فلزم ان تكون
الصفات الزائدة حادثة والدليل النقلي على عينية الصفات
من كتاب الله قوله تعالى ليس كمثله شيء ووجه الدلالة ان ٢
لا يكون صفاته زائدة لانه لو كانت صفاته زائدة يلزم
ان يكون الله مثل الانسان في العلم والقدرة والحيوة

نفي المثلية تقتضي ان لا

ومن الاحاديث ما رواه محمد بن بابويه عن فتح بن
يزيد الجرجاني عن الرضا عليه السلم في خطبته وهذا موضع
الحاجة منها اول الديانة معرفته وكمال المعرفة توحيده
وكمال التوحيد نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها
غير الموصوف لانه غير الصفة وشهادتهما جميعا على
انفسهما بالتشبيه الممتنع منها الازلي فمن وصف الله تعالى
فقد حده ومن حده فقد عده ومن عده فقد ابطل ازله
ومنها ما في خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلم بعد فوت النبي
صلى الله عليه وآله بسبعة ايام وهذا موضع الحاجة منها الحمد لله الذي
اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده وحجب العقول عن ان
تتخيل في امتناعها من الشبه والشكل بل هو الذي لم يتفاوت
في ذاته ولم يتبعض بتجزية العدد في كماله فارق الاشياء لا
على اختلاف الاماكن ويمكن فيها لا على الممازجة وعلمها
لا باداة لا يكون العلم الا بها وليس بينه وبين معلومه
علم غيره والخطبة طويلة مذكورة بتمامها في كتاب التوحيد
للصدوق رحمه الله ومنها ما رواه الصدوق في توحيده عن
عن ابي عبد الله عليه السلم قال من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان
الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء وكل ما وقع
في الوهم فهو بخلافه فوجه الدلالة ظاهر ومنها ما رواه الصدوق

وشهادة الموصوف صح

ذاته صح

الصا

ايضا في التوحيد بسنده عن ابان قال قلت للصادق
جعفر بن محمد عليه السلم اخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل
سميعا بصيرا عالما قادرا قال نعم فقلت له فان رجلا
ينتحل موالاتكم اهل البيت يقول ان الله تبارك وتعالى لم
يزل سميعا بسمع وبصيرا ببصر وعليما بعلم وقادرا بقدرة
فغضب عليه السلم ثم قال من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس
من ولايتنا على شيء ان الله تبارك وتعالى ذات علامة سميعة
بصيرة قادرة ومنها ما رواه رحمه الله في توحيده ايضا عن
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم انه قال في صفة القديم
انه واحد صمد احدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة
قال قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه
بغير الذي يبصر ويبصر بغير الذي يسمع قال فقال كذبوا
والحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك انه سميع بصير
يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع قال قلت يزعمون انه بصير
على ما يعقلونه قال فقال تعالى الله انما يعقل ما كان بصفة
المخلوق وليس الله كذلك وروى في التوحيد ايضا بسنده
عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سال ابا
عبد الله عليه السلم انه هو سميع بصير فقال ابو عبد الله عليه السلم

قال انه تعالى



هو سميع بصير سميع بغير جارحه وبصير بغير آلة
بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولي انه سميع بنفسه
انه شئ والنفس شئ آخر ولكني اردت عبارة عن نفسي
اذ كنت مسئولا وافهاما لك اذ كنت سائلا فاقول يسمع
بكله لا ان كله له بعض ولكني اردت افهامك والتعبير
عن نفسي وليس مرجعي في ذلك الا انه السميع البصير العالم
الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى وهذا
الحديث رواه ايضا الكليني رحمه الله في الكافي بسنده
عن ابي ومنها ما رواه الكليني رحمه الله في الكافي بسنده
عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور
فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم
والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الى آخر الحديث
في المشية والارادة والكراهة اعلم ان المشية
حقيقة هي الرغبة الحاصلة الى الشئ بعد حصول العلم
بالمصلحة والارادة هي قصد الفعل الحاصل بعد المشية
والكراهة هي النفرة الحاصلة بعد العلم بالمفسدة وقصد ترك

ولا

ولا يخفى ان المشية والارادة والكراهة بمعانيها الحقيقية
محال على الله فلا بد فيها من تجوز والعقل ليس له طريق
الى معرفة معانيها المجازية المرادة لله فلا بد في معرفتها
من الرجوع الى كلام الشارع وحفظة الشريعة وهم اهل
بيت النبوة عليهم السلام والتحية والذي يستفاد من كلامهم
عليهم السلام ان هذه الصفات صفات فعله تعالى لا صفات
ذاته فينبغي ان ناتي في هذا المقام ببعض احاديثهم عليهم
السلام ليتبين لها المرام منها ما رواه محمد بن يعقوب
الكليني رحمه الله باسناده عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا
يكون الا المراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد لا يخفى ان هذا
الحديث صريح في ان ارادة الله فعل غير قديم وليس من
صفات الذات وروى فيه ايضا بسنده عن بكير
بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علمه ومشيته
هما مختلفان او متفقان فقال العلم ليس هو المشية الا
ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله ولا تقول سافعل
كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء فاذا
شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشية هذا

الحديث صريح في ان ارادة الله حادثة وليست هي من
صفات الذات ويدل ايضا على انها ليست هي العلم بالمصلحة
كما زعمه جماعة من المتكلمين والمتفلسفة وفيه ايضا بسنده
عن صفوان ابن يحيى قال قلت لابي الحسن عليه السلام عن الارادة
من الله ومن الخلق قال فقال الارادة الضمير وما يبدو لهم
بعد ذلك من الفعل واما من الله فارادته احداثه لا غير
ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا
همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له وهذا الحديث
ايضا صريح في ان ارادة الله ليست من صفات ذاته وفيه
ايضا بسنده عن عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق
الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وانه تعالى
خلقها بنفسها اى بغير واسطة مشية اخرى وخلق الاشياء
بها ونقل صاحب الوافي عن السيد الداماد انه قال المراد بالمشية
هنا مشية العباد لافعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه
عن مشية مخلوقة زايدة على ذاته عز وجل وبالاشياء افا
عيلهم المترتب وجودها على تلك المشية اقول هذا الحديث
ايضا نص صريح في ان المراد بالمشية مشية الله وما ذكره السيد
الداماد من ان المراد بالمشية في هذا الحديث مشية العباد

المشية م

من الخلق م

وهذا الحديث ايضا يدل صريحا في ان مشية الله من صفات فعله م

مشية م

والمراد بالا

والمراد بالاشياء افاعيلهم في غاية السخافة لان
العباد غير مخلوقة لله وتفسير الاشياء بافاعيل العباد
عند العقل مستنكر وانكاره لكون مشية الله مخلوقة انكار
للاحاديث الكثيرة الدالة على ان الارادة والمشية من
صفات الفعل وانهما مخلوقتان وفيه ايضا بسنده عن
ابي عبد الله عليه السلام انه قال المشية محدثة ولا يخفى ان
المراد بالمشية في هذا الحديث مشية الله لا مشية العباد
وفيه ايضا بسنده عن علي بن ابراهيم الهاشمي قال سمعت
ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول لا يكون شيء
الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قلت ما معنى
شاء قال ابتداء الفعل قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء
من طوله وعرضه قلت ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه
فذلك الذي لا مرد له وهذا الحديث ايضا صريح في
ان المشية ليست من صفات ذاته تعالى بل هي ابتداء
الفعل وفيه ايضا بسنده عن عبد الله بن سنان عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول امر الله ولم يشاء
وشاء ولم يامر امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان
لا يسجد ولو شاء لسجد ونهى ادم عن اكل الشجرة وشاء

بل نفي فعل العباد وكذلك افاعيل العباد غير مخلوقة لله م

ان ياكلا منها ولو لم يشاء الاكل وروى فيه ايضا بسنده
عن الفتح بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال ان لله
ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم ينهى وهو يشاء ويامر وهو لا
يشاء اوما رايت انه نهى ادم وزوجته ان ياكلا من الشجرة
وشاء ذلك ولو لم يشاء ان ياكلا لما غلبت مشيتهما مشية الله
وامر ابراهيم ان اذبح اسحق ولم يشاء ان يذبحه ولو
شاء لما غلبت مشية ابراهيم مشية الله وفي التوحيد
لابن بابويه بسنده عن سليمان بن جعفر قال قال
الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد
وفي كتاب التوحيد ايضا عن ابي جعفر عليه السلام حديث
هذا موضع الحاجة منه انزل مواعظ ووعده او وعيده
امر بلا شفة ولا لسان ولكن كما شاء ان يقول له كن
فكان خبرا كما اراد في اللوح وفي كتاب عيون الاخبار
حديث هذا موضع الحاجة منه فقلت يا بن رسول
الله فالامر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان
ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل لله عز وجل مشية
وارادة في ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله ومشيته

اراده حتم

فيها

فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها وارادته
مشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان
قلت فهل لله عز وجل فيها القضاء قال نعم ما من فعل
يفعله العباد من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت ما معنى
هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب
والعقاب في الدنيا والاخرة لا يخفى انه قد ظهر من هذه
الاحاديث الدالة على ان المشية والارادة من صفات
الفعل لا من صفات الذات بطلان قول المتكلمين وجماعة
من المتفلسفة من ان الارادة والمشية من صفات ذات
الله والمراد بها هو العلم بالصلاح وكذا ظهر بطلان قول
صاحب الوافي من ان المشية كون ذاته بحالة بحيث
يختار ما هو المختار وكذا يظهر من هذه الاحاديث وغيرها
من الاحاديث وبعض الايات ان جميع افعال العباد
وتروكهم بمشية الله تعالى ومن الايات قوله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله فلا بد في هذا المقام من تحقيق معنى
المشية والارادة بحيث يوافق الايات والروايات
ولا يلزم من وقوع كل شيء بمشية الله الجبر والايجاب و
يحل به الاحاديث المشكلة المذكورة المتضمنة لقوله

ولم يشأ او شاء ولم يامر ونهى وشاء فاقول وبالله م

امر الله التوفيق ان الظاهر من الاحاديث ان مشية تعالى في افعاله هو ابتداء الفعل كخلق اللوح والقلم ومشيته تعالى والارادة هو الكتابة والاثبات في اللوح وان مشيته تعالى في افعال العباد هي التوفيق والخذلان وايجاد المانع للفعل كتقليب المدية حين شاء ابراهيم ذبح ابنه وان مشيته تعالى على نوعين مشية عزم ومشية حتم واما مشيته تعالى في افعال نفسه كخلق السموات والارض وما بينهما من خلق الانسان والحيوان وغيرهما فهو مشية حتم واما مشيته في افعال العباد فقد يكون مشية عزم كمشيته في الطاعات والمعاصي وهي التوفيق والخذلان فان مع التوفيق لا يصير فعل الطاعة حتما لا يمتنع تركه وكذا مع الخذلان لا يصير فعل المعصية حتما بل المكلف مع وجود التوفيق قادر على ترك فعل الطاعة ومع الخذلان قادر على ترك المعصية وقد يكون مشيته في افعال العباد مشيته حتم كتقليب المدية المانع من الذبح حين شاء ابرهيم ذبح ابنه فان مع تقليب المدية المانع من الذبح يمتنع الذبح فمشيته تعالى لعدم وقوع الذبح مشية حتم لا مشية عزم فظهر بما حققناه معنى الايات والروايات وانحلت الاحاديث المشكلة

المذكورة

المذكورة المتضمنة لقوله امر الله ولم يشاء ونهى وشاء فان على ما قلناه معنى امر ابليس ان يسجد لادم وشاء ان لا يسجد اى خذله ولم يوفقه وكذا معنى نهى ادم عن اكل الشجرة وشاء ان ياكل اى خذله ولم يوفقه في ترك الاكل ومعنى امر ابرهيم ان يذبح اسحق ولم يشاء ان يذبحه انه تعالى بعد ما امره بالذبح قلب المدية ومنع الذبح فان قيل فان قيل اذا علم الله تعالى انه سيحول بين الذبح فما فائدة امره بالذبح قلنا فايدته مناب عزم ابراهيم وتوطين نفسه على الذبح ولا ريب انه مناب بالعزم والتوطين وهذه فايدة عظيمة

بين ابراهيم

فصل في القضاء والقدر والبداء وينبغي ان ناتى اولا ببعض ما ورد فيها روى محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن معلى بن محمد قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء والعلم متقدم المشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع

والمشية

على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما
علم متى شاء وفيما اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء
بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في
المنشا قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير
لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها اعيانا ووقتا
والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات
الاجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن
وكيل وما دبّ ودرج من انس وجن وطير وسباع وغير
ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى فيه البداء
مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله
يفعل ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشية عرف
صفاتها وبالتقدير قدّر او حدودها وانشاءها
قبل اظهارها وبالارادة ميّز انفسها في الوانها وصفاتها
وبالتقدير قدر اقواتها وعرف اولها واخرها وبالقضاء
ابان للناس اماكنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها
وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم وفيه ايضا
بسنده عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال
سألته عن علامة ليلة القدر فقال علامتها ان تطيب ريحها

وان

وان كانت في برد دفئت وان كانت في حر بردت
وطابت قال وسئل عن ليلة القدر فقال تنزل الملائكة
والكتبة الى السماء الدنيا فيكتبون ما يكون من امر السنة
وما يصيب العباد وامر عنده موقوف وفيه المشية فيقدم
ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويمحو ويثبت وعنده ام الكتاب
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اخرجناها في كتاب بحار الانوار
وفي كتاب التوحيد في مجلس الرضا مع سليمان المروزي
قال يا سليمان ليلة القدر يقدر الله عز وجل فيها ما يكون
من السنة الى السنة من حياة او موت او خير او شر او رزق
فما قدره في تلك الليلة فهو من المحتوم قال سليمان الآن قد
فهمت جعلت فداك فزدني قال يا سليمان ان من الامور
امورا موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها ما
يشاء ويؤخر ما يشاء يا سليمان ان عليا عليه السلام كان
يقول العلم علمان فعلم علمه ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله
فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله وعلم
عنده مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه يقدم منه
ما يشاء ويمحو ويثبت ما يشاء قال سليمان للمامون
يا امير المؤمنين لا انكر بعد يومي هذا البداء ولا اكذب

ويوخر ما يشاء صح

به انشاء الله تعالى والحديث طويل اخذنا موضع الحاجه
منه لا يخفى ان المستفاد من هذه الاحاديث وغيرها ان
مشيئة الله وارادته وقدره وقضاءه انواع الكتابة في
الالواح والكتب الموضوعة في السموات المتفاوتة
بالاجمال والتفصيل والقرب من الحتم والبعد منه
والمحتوم هو ما يكتب في ليلة القدر وان لله بداء فيما لم
يكتب في ليلة القدر اعلم ان البداء مشتق من البدو
ومعنى الظهور قال ابن اثير ان البداء هو استصواب
شيء علم بعد ان لم يعلم ولا شك ان البداء بهذا المعنى
محال على الله سبحانه بل البداء الذي مذهب اهل البيت
عليهم السلام هو محو الله ما يشاء واثباته ما يشاء و
البداء بهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة المتواترة
وانكاره كانكار ضروري من ضروريات مذهب الشيعة
وقد اثبت الله البداء بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت و
عنده ام الكتاب ولا يخفى ان البداء اعم من النسخ فان
البداء يتحقق في غير الاحكام ايضا مثل ان يكتب الله
ان عمر زيد خمسون سنة ثم يمحو ويكتب ان عمره ستون
سنة لصلة رحمه مثلا او يكتب ان عمره اربعون سنة

لقطعه

لقطعه رحمه ثم اعلم ان اليهود انكروا النسخ وقالوا
الله قد فرغ من الامر ثم اعلم ان الفلاسفة مضا
لليهود فانهم ايضا قالوا الله قد خلق العقل وفرغ من
الامر ولا ريب ان قول الفلاسفة لا يصدر عن
الواحد الا الواحد لا يجتمع مع صح القول بالبداء وكذا قولهم
افعال الله غير معللة بالاغراض لا يجتمع مع القول بالبداء
فالفلاسفة بانكارهم للبداء ضاهئوا اليهود روى
ابن بابويه رحمه الله عن الرضا عليه السلام انه
قال لسليمان المروزي وكان منكرا للبداء احسبك
ضاهيت اليهود في هذا الباب قال اعوذ بالله من
ذلك وما قالت اليهود قال قالت اليهود يد الله مغلولة
يعنون ان الله قد فرغ من الامر فلا يحدث شيئا ثم
اعلم ان الاعتقاد بالبداء من اعظم الواجبات والطاعات
وافضلها والمتكلم به والباحث عنه مثاب مأجور يدل
عليه كثير من الروايات الواردة من طرق اهل البيت عليهم السلام
منها ما رواه الكليني في الكافي بسنده عن زرارة عن احدهما
عليهما السلام قال ما عبد الله بشيء مثل البداء وما رواه ايضا
بسنده في الكتاب المذكور عن مرازم بن حكيم قال سمعت

هئون

اباعبد الله عليه السلام ما تنبأ نبي قط حتى يقر لله بخمس بالبداء
والمشية والسجود والعبودية والطاعة وما رواه ايضا بسنده
في الكتاب المذكور بسنده عن ريان بن الصلت قال سمعت
الرضا عليه السلام يقول ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر
وان يقر له بالبداء وما رواه ايضا في الكتاب المذكور بسنده
عن مالك الجهني قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول لو علم
الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن
الكلام فيه فان قيل ما فائدة البداء وما السبب في كونه
من اعظم العبادات وترتب الاجر والثواب على التكلم
به والبحث عنه قلنا فيه فوائد منها انه لطف مقرب
الى الطاعة ومبعد عن المعصية فان المكلف اذا اعتقد
امكان محو ما كتب له في ام الكتاب من الشر وقلة العمر و
ضيق المعاش بسبب الدعاء والتضرع والعبادة وصلة
الرحم والتصدق على الفقراء صار داعيا متضرعا راغبا
الى العبادات وصلة الارحام والتصدقات بخلاف
من لم يؤمن بالبداء ولم يعتقد المحو والاثبات فانه لا يدعو
ولا يتضرع لانه اعتقد ان ما كتب الله لا يتغير وينبغي ان
نأتي بمثال البداء في الشاهد ليتبين البداء في الغائب

ولا يتضرع ولا يتصدق صح

لا يخفى ان المقرر عند الملوك ان يكون في دفاترهم
لكل واحد من اعوانهم وخدمهم وظيفة معينة
مناسبة لاحوالهم ثم يعلمونهم بان من اخدم
حسنة وعاون معاونة حسنة فله الزيادة ومن
قصر فله النقصان والخسران فبعد ذلك من ظهر
منه حسن الخدمة والمعاونة يامر الملك بمحو ما كتب
له اولا واثبات الزيادة ومن ظهر منه التقصير يامر
بمحو ما كتب له واثبات ما هو انقص مما كتب ولا ريب
ان هذا العمل من الملك سبب لرغبة الخدم والاعوان
الى حسن الخدمة والمعاونة طمعا في الزيادة
وخوفا من النقصان والخسران فهكذا ملك الملوك
امر ملائكته بان يكتبوا لكل واحد من عباده
شيئا معينا من العمر والرزق والسعادة والشقاوة
ثم اخبرهم بالكتابة وبالمحو والاثبات فقال
عز من قائل يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب واخبرهم ووعدهم بالزيادة فقال
لئن شكرتم لازيدنكم وامرهم بالدعاء ووعدهم بالاستجابة
فقال ادعوني استجب لكم واخبرهم

لئن يكتبوا

خدمة صح

رسوله صلى الله عليه واله بان التصدق وصلة الرحم
يزيدان في العمر والمال ولا ريب ان المعتقد المؤمن
بالبداء يرغب في الدعاء ولشكر النعم طمعا في الاستجابه
وزيادة النعم ويرغب في التصدق وصلة الرحم طلبا
لزيادة العمر والمال واعلم ان صاحب الوافي حيث بنا
تفسير الايات والاحاديث على قواعد المتصوفه
والمتفلسفه وسلماتهم فسر البداء تفسيرا غريبا يتعجب
منه صاحب الطبع السليم والعقل المستقيم وهذه عبارته
في الوافي فان قيل كيف يصح نسبة البداء الى الله تعالى مع
احاطة علمه بكل شي ازلا وابدا على ما هو عليه في نفس
الامر وتقدسه عما يوجب التغير والنسخ ونحوهما
فاعلم ان القوى المنطبقه الفلكيه لم تحط بتفاصيل
ما سيقع من الامور دفعة واحده لعدم تناهي تلك
الامور بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا وجملة
فجملة مع اسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر
فان ما يحدث في عالم الكون والفساد انما هو من لوازم
حركات الافلاك ونتايج بركاتها فهي تعلم انه كلما كان
كذا كان كذا فمهما حصل لها العلم باسباب حدوث

فهما

٤٥

امر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش
فيها ذلك الحكم وربما تاخر بعض الاسباب الموجب
لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقية الاسباب
لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد
لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب ثم لما جاء
اوانه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الاول
فيمحو عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الاخر
مثلا كما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في
ليلة كذا لاسباب يقتضي ذلك ولم يحصل لها
العلم بتصدقه الذي سياتي به قبيل ذلك الوقت
لعدم اطلاعها على اسباب التصدق بعد
ثم علم او كان موتد بتلك الاسباب مشروطا بان
لا يتصدق فيحكم اولا بالموت وثانيا بالبرء واذا
كانت الاسباب لوقوع امر ولا وقوعه متكافئة
ولم يحصل لها العلم برجحان احدهما بعد لعدم
مجيء اوان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها
التردد في وقوع ذلك الامر ولا وقوعه فينتقش فيها
الوقوع تارة واللاوقوع اخرى فهذا هو السبب

علم

فى البدا والمحو والاثبات والتردد وامثال ذلك فى
امور العالم واما نسبته ذلك كله الى الله تعالى
فلان كل ما يجرى فى العالم الملكوتى انما يجرى بارادة
الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله سبحانه حيث
انهم لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون
اذ لا داعى لهم على الفعل الا ارادة الله جل وعز
لاستهلاك ارادتهم فى ارادته تعالى الى اخر كلامه
اقول لا يخفى على العارف اللبيب والعاقل الاريب
ان هذا التفسير للبداء مخالف لقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وللاحاديث الواردة عن الائمة
عليهم السلام لان الاية والروايات صريحة فى ان
الماحى والمثبت هو الله سبحانه لا النفوس الفلكية
كما زعمه صاحب الوافى ليت شعرى اى دليل دل
على ثبوت النفوس الفلكية وان سلمنا وجود
الدليل على ثبوت النفوس الفلكية فكيف تكون جاهلة
جهل المركب حاكمة بالبسر لها عليه دليل مع انه يزعم جميع
الامور الحادثة فى عالم الكون من لوازم حركتها ونتايج
بركاتها وكيف يسلط الله تعالى هذه النفوس

الجاهليه

الجاهليه على الامور الحادثة فى عالم الكون فيما يحدث
~~فى عالم الكون من افعال~~ ان نسبته وجود امور عالم
الكون من افعال العباد مخلوقة لهم بالضرورة وما
يحدث من غير افعال العباد فهى مخلوقة لله بدلالة
الايات والروايات واجماع الملتين وافعال النفوس
الفلكية من حيث لا يعصون الله ما امرهم لا تصير افعالا لله
لم يوجد وكل فعل محفوف بوجوبين وجوب
سابق ووجوب لاحق من حيث ان الفعل يوجد
بعد ان يصير اولى ان يصل الى حد الوجوب وهو
مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو الحق واستدلال
الفلاسفة على دعوتهم بان الممكن لاحتياجه الى
العلة المؤثرة فى وجوده وجود الاولوية غير كافية
فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة
اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض
مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى
وقت اخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين
بالوجود لمرجح لم يوجد فى الاخر لزم ترجيح احد
لمرجح

[Margin, above, written between the lines: والاثر المعتزلة اعتمدوا]

[Margin notes:]
منها لجهلها ما يكون قبيحا
مستحا ضارا مخلا بالنظام ولا
يخفى صح
الى الافلاك مخالف للدين
ضرورة لان ما يحدث فى
عالم الكون ص ص ص
فان قيل المتفلسفة لم يقولوا
بالبداء حيث قالوا انه لا يصدر
عن الواحد الا الواحد وقالوا ان افعال
الله ليست معللة بالاعراض قلنا هم قائلون
[illegible]

المتساويين بلا سبب وان كان لمرجح لم يكن الاولوية
الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه
وحاصل هذا الكلام ان وجود الفعل بالاولوية
غير ممكن ان لا يلزم من فرض وقوعه محال ووجود
الفعل بالاولوية مستلزم لاحد المحالين وهما خلاف
المفروض والترجح بلا مرجح وهو محال بالضرورة واستدلوا
ايضا بان الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه
متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض
ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر
لم يكن العلة التامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها
غير كافية فالموجب وجود الممكن علته بحيث يستحيل
تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده
لانه وجب اولا وجوده لاكثر من علته فوجد ثم انه اذا
وجد بشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا جاز
اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق عن الاول
بانا لا نسلم ان يكون من خواص الممكن مطلقا سواء
كان من مما يقع او من مما لا يقع اصلا ان لا يلزم من
فرض وقوعه محال وعلى تقدير التسليم لا يلزم

الفعل م

فان خواص الممكن م

علة التامة م

وان فرض اختصاص احد
الوقتين بالوجود
لغير مرجح لزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال م

والجواب م

من فرض

من فرض عدم المرجح الترجيح بلا مرجح بل اللازم
منه الترجح بلا مرجح وهو ممكن غير محال القائلين
بالاولوية وانما قلنا ان اللازم الترجح لا الترجيح فان المفروض
ان الفاعل يرجح الوجود او العدم بغير مرجح وهو
الترجيح بلا مرجح لا الترجح فان الترجح بلا مرجح هو حصول
الاثر من غير مؤثر والجواب عن دليلهم الثاني مثل
الجواب عن الدليل الاول بمنع لزوم الترجح بلا مرجح
ان فرض اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لغير
مرجح بل اللازم الترجيح بلا مرجح وهو عندنا غير محال
بل ممكن غير واقع واستدلوا ايضا على الايجاب و
نفي الاولوية بان مع حصول الاولوية ان جاز حصول
الطرف الاخر لما كانت الاولوية اولوية وان لم يجز
فهو الايجاب هذا ما حرره خواجه نصير الدين في قواعد
العقايد واستدل ايضا على هذا المدعى في رسالته الفارسية
في الجبر والاختيار بان مع رجحان احد الطرفين
هل يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا فان لم يمكن

ثلين

عندلم

لا الترجح م

مر

لیس

فهو المراد لانه دليل المراد بالوجوب الاهون القدرة وان
امكن وقوع الطرف المرجوح مع وجود الرجحان في
الطرف الراجح فهو اكثر استحالة من حصول احد
المتساويين من غير مرجح والجواب عن هذين
~~الاستدلالين لاستدام الوقوع والحق ان مع~~
~~اولوية احد الطرفين الطرف الاخر ممكن غير~~
واقع والفعل حاكم بامكانه وعدم وقوعه لنا تخنا
مع رجحان احد الطرفين واولويته امكان
الطرف الاخر ولا يلزم ترجح المرجوح لان هاتين
المقدمتين يلزم من وقوع الطرف المرجوح لا من
امكانه واستدلوا ايضا على الايجاب والاضطرار
العبد في اختياره بانه لو لم يجب اختيار العبد لاحد
طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي
التي ليس شيء منها باختياره لزم امكان تخلف
المعلول عن العلة التامة اما بيان الملازمة
فبانه ان لم يتحقق بعض من المبادي التي يتوقف
عليها الاختيار امتنع تحققه وان وجد جميع ما

يتوقف

ولا يلزم منه ان لا
يكون الا اولوية
اولوية صح

وامكان الوقوع لا يستلزم
الوقوع والحق ان مع
اولوية احد الطرفين
طرف الاخر ممكن غير
واقع والعقل حاكم بامكانه
وعدم وقوعه صح

يتوقف عليه وامكن عدمه لزم امكان التخلف عن
العلة التامة وللهم على بطلان التالي وهو امكان
تخلف المعلول عن العلة التامة دليلان احدهما
ما تمسك به الشارح الجديد للتجريد وهو انه
يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه
في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه
مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل
مشتركا بين الزمانين وبهذا اندفع ما يقال
من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من
المختار وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح من المختار لانا نفرض ارادته
او تعلقها لكونه من شرايط التاثير موجودا في
الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون
الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا واما
ظهة

سامانك يتصور عند ترجح مخصوص
بانضمام الزمانين

الثانى فما ذكره ابن سينا فى الهيات الشفا وهو
انه لو لم يكن للعلول واجبا بالعلة وبالقياس اليها
كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكن ايضا
فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود
شئ ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او
العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون
ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية
واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد
تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود
وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية فى العلل
فقط فان هذا فى هذا الموضع بعد مشكوك
فى احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص
وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن
الوجود لا يوجد ما لم يجب انتهى فالجواب
عن اصل الشبهة بمنع بطلان التالى وهو امكان
تخلف المعلول عن علته التامة عقلا لان التحقيق
ان المعلول ان كان فعلا للفاعل بالطبع فتخلفه

علته

عن علته التامة عقلا لان التحقيق ان المعلول
ان كان فعلا فعل بالطبع المحض يجب بوجود علته
التامة التى هى اقتضاء الطبع وعدم المانع من
الهبوط من القاسر فانه لو تخلف عن علته التامة
لزم الترجح بلا مرجح وهو محال بالاتفاق واما
المعلول اذا كان ارادة للفاعل او فعلا له
تابعا لارادته فلا يجب بالعلة بل تخلفهما عن
العلة ممكن عقلى غير واقع ومحال عادى وبيان
ما قلناه ان الفاعل بالاراده اذا علم المصلحة فى
فعل يتعلق به ارادته ولكن ارادته لا تجب بوجود
علتها التى هى العلم بالمصلحة والفاعل وعدم المانع بل
يصير اولى مع الاولوية يمكن عقلا ان يتعلق
اراده الفاعل بالمرجوح وترجيح المرجوح ليس
بمحال عقلى بل هو محال عادى وبعد تحقق
الاراده بسبب العلم بالمصلحة لا يجب الفعل
بوجود علته التى هى الاراده مع علتها فانه
يجوز عقلا ان يفسخ المريد ارادته بعد تحققها
فحاصل كلامنا ان الفاعل بالاراده لا تجب

لايجب ارادته وفعله بالعله التامه وجوبا عقليا
بل يصيران اولى فعلى ما اخترناه لايلزم قبح التكليف
فان المكلف اذا صار بعونة التوفيق فعل الماموربه
فى نظره راجحا نعلم قطعا انه لايتركه وان كان قادرا
على تركه فمن حيث انه قادر على تركه مثاب بفعله
وكذا اذا صار المعصية فى نظره راجحا بتسويلات
ابليس هوى النفس تزيينا ته نعلم انه ولكنه
قادر على تركها فهو من حيث انه قادر على تركها
يستحق العقاب ولما على مذهب القائلين
بالايجاب يلزم قبح التكليف بطلان الثواب
والعقاب ولايخفى ان بما حققناه ظهر الجواب عن
شبهتى شارح التجريد وابن سينا وبيان الجواب
عن الشبه الاولى ان ما ادعاه الشارح من لزوم
ترجح احد المتساويين من غير مرجح ممنوع غير معقول
بل اللازم هو ترجح المرجوح بالفاعل المرجح وهو
امر ممكن ولكنه غير واقع وتحقيق المقام ان معلول
الفاعل بالاراده شيئان الاول وجود الاراده
وجود المراد فاذا تحقق فى زمان علة الاراده

ويجبان وجوبا عاديا

والثانى

وهو الداعى ووجود الفاعل تصير الارادة اولى
وارجح فبا ولويتها لاتتخلف عن علتها ولكن من
حيث لم تبلغ الى الحد الوجوب يمكن فرض تخلفها عن
العلة فى زمان اخر فيلزم حينئذ ترجح المرجوح وهو
ترك الاراده بمرجح وهو الفاعل ولايلزم على هذا التقدير
ما ادعاه شارح التجريد احد المتساويين بلا مرجح والمعلول
الثانى وهو الفعل المراد اذا تحقق علته وهى
الداعى الفاعل والاراده يوجد الفعل المراد
ولا تتخلف عن علتها ولكن حيث لم يبلغ الى الحد
الوجوب يمكن فرض عدمه مع وجود العلة
ولايلزم من هذا الفرض امر محال بل اللازم
ترجح المرجوح بمرجح وهو الفاعل وهو غير
ولايلزم من فرض وجود الا المراد فى احد الز
ترجح احد المتساويين بلا مرجح كما ظنه هذا
الشارح لان تخلف وجود المراد فى احد الز
عن علته يمكن بفسخ الفاعل ارادته ولى الزمان
الاخر عدم التخلف لعدم فسخه ارادته لا
يستلزم الا ترجيح الفاعل الراجح وهو وجود

علته

محال م

ماتين

ماتين

المراد في احد الزمانين وترجيح المرجوح وهو ترك
المراد في زمان اخر وان قيل ان تم مراد الشارح
ان وجود المراد باعتبار الزمانين متساويان
فترجيح الوجود في احد الزمانين وعدم ترجيحه في
الزمان الاخر ترجح لاحد المتساويين من غير
مرجح التقدير لا يلزم احد المتساويين من غير مرجح لانه لم يترجح
بالفاعل فليس اللازم الا ترجيح الفاعل احد المتساويين
بلا مرجح وهو غير محال ولكنه غير واقع وبيان الجواب
عن الشبهة الثانية وهي شبهة ابن سينا ان مراده
بقوله لو لم يكن المعلول واجبا بالعلة كان عند وجود
العلة ممكنا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد انه على
تقدير عدم وجوب المعلول بوجود العلة يلزم تساوي
وجود المعلول وعدمه عند وجود العلة فهو ممنوع لانه على ما
بيناه وحققناه وجود المعلول يصير اولى وبسبب هذه
الاولوية لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة وان
كان تخلفه ممكنا ذاتيا ومن حيث انه ممكن يمكن فرضه و
لا يلزم من فرضه الا ترجيح المرجوح وهو امر ممكن عندنا
ولكنه غير واقع فعلى ما ذكرناه لا يلزم ان يكون المعلول

ترجيح

ترجح

وعدمه

مع وجود العلة محتاجا الى وجود شي ثالث
به الوجود عن العدم والعدم عن الوجود فلا
يلزم التسلسل ولا عدم وجود ما به يتخصص
كما زعمه ابن سينا والسلام على من اتبع الهدى
وايضا يندفع بما حققناه ما توهمه الدواني ايضا
في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد من
ان الترجح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح فان
لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر
ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من
من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة
بذلك لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم
مجموع التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من
دون مرجح فتامل انتهى بيان رفع هذه الشبهة انه
نختار الشق الاول من شقيها وهو تعلق الارادة
باحد الطرفين دون الاخر لا لمرجح ونمنع لزوم ترجح
احد المتساويين من دون مرجح لان الارادة
صادرة من الفاعل فلا يلزم الترجح بلا مرجح الذي
هو محال عند جميع العقلاء وهو حصول الاثر

من غير موثر والفعل من غير فاعل ولا يخفى انه
يلزم القائلين بالايجاب محذوران عظيمان
احدهما ان لا يكون الله تعـ قادرا اصلاً
لانهم نفوا قدرته عما سوى العقل الاول فانهم
قالوا لا يصدر عن الواحد الا الواحد واعتقدوا
ان الله تعـ مضطر في ايجاد العقل الاول حيث
قالوا بالايجاب اعاذنا الله تعـ من هذه
العقيدة السخيفة الباطلة وثانيهما لزوم قبح
التكليف وبطلان الثواب والعقاب وخلق
الجنة والنار وبعث الرسل وان لا يكون للمحسن
محمدة ولا على المسئ لائمة والعجب كل العجب من
السيد الفاضل اللطاد انه حيث اتبع ابن سينا
وقال بالايجاب والقضاء الحتم والقدر الازم اعرض
على نفسه بان العذاب مع الايجاب والقضاء الحتم
كيف يجوز ثم اجاب بان العذاب شر قليل ويترتب
عليه خير كثير وما كان كذلك من الشر يجوز ان يفعله الله
وما يترتب عليه وهو الترهيب بالعذاب من جملة
ما لا يتم ارتداع نفوس المكلفين عن المعاصي والمآثم الا به
ثم وجوب الوفا بذلك من تتمات اسباب الارتداع ثم قال

تم

المحل العامل

القابل كالادوية الترياقية والسمية انا نظر خواصها واثارها في ابدان
شاربيها وانزجتهم انتهى اقول ما قال هذا الفاضل في تبيانه قد اقتبسه
من اشارات ابن سينا وحاصل كلامه ان الله تعـ جعل الكفار و
الفجار مضطرين في الكفر والفجور ثم يظلمهم ويدخلهم في النار التي
وقودها الاحجار لارتداع جماعة قليلة وهم المتقون ولا شك
ان هذا القول والاعتقاد مخالف للكتاب والسنة المتواترة
بل مخالف لضروريات الفرقة الناجية ويلزم ايضا من قوله ان يكون
الله تعـ كاذبا في قوله ولا يظلم ربك احدا ويلزم ما يفر من تجويز الظلم
على الله في تعذيب الكفار والفجار تجويز الكذب على الله في اخباره
بالتعذيب وتخليد الكفار في النار وبمكالمات اهل الجنة والنار
لان التعذيب بالنار من غير جرم اعظم من الكذب وما ذكر من
ان وجوب الوفا بالوعيد من تتمات الارتداع ممنوع لان الوفاء بالتوعد
في النشأة الاخرة فكيف يمكن ان يكون سببا للارتداع في هذه النشأة
الدنيا ثم اعلم ان ابن سينا حيث قال بالايجاب والقضاء الحتم جوز
في الاشارات تاويل الايات الدالة على التعذيب ثم سلم عدم التاويل
فاجاب عما يرد على القائلين بالايجاب من تجويز الظلم على الله بمثل ما
اجاب هذا الفاضل في تبيانه ولا ريب ان تجويز تاويل ايات
التعذيب كفر وزندقة ومستلزم لتجويز جميع تاويل

النصوص الوارده فی الکتاب والسنه فلا يبقی وثوق بقول الله سبحانه و
بقول انبيائه ورسله العياذ بالله من هذه العقيدة السخيفه و
لا يخفی ان کل ما يرد من المفاسد علی الجبريه والاشعريه يرد علی القايلين
بالايجاب من الفلاسفه والمتفلسفه وينبغی ان يتبين هاهنا اختلاف
الايمه فی خلق الافعال وابطال الباطل واثبات الحق اعلم ان مذاهب
الامه فی خلق الافعال سبعة الاول مذهب الفلاسفه وهو الايجاب وقد
بيناه انفا الثانی مذهب جهم بن صفوان الترمذی ومن تبعه ذهب
الی انه لا فرق بين حرکة الصحيح وحرکة المرتعش فی انهما صادران عن الله
وغير جامعين لقدرة العبد وهذا قول ضعيف سخيف بين الضعف والسخافه
وقد طعن العلاف من المعتزله علی بشر المريسی وهو من الجبريه فقال الحمار
بشر اعقل من بشر فان حمار بشر اذا رای جدولا ووجد انه يقدر علی طفره
طفره وان وجد انه لا يقدر علی طفره لم يطفر فحمار بشر فرق بين مقدوره
وغير مقدوره
وبشر لم يفرق والثالث مذهب الاشعری ذهب فرارا من امثال هذه
التشنيعات التی يرد علی الجهميه الی ان لله قدرة وللعبد قدرة اذا کان
صحيحا غير مرتعش ولکن قدرة العبد تکون مع الفعل ولا تکون قبل
الفعل وقدرته التی تکون مع الفعل ليس لها تاثير فی الفعل بل الفعل
يحصل بقدرة الله تعالی الغالبه فبوجود هذه القدرة فی الصحيح وعدمها فی
المرتعش فرق بين حرکة الصحيح وحرکة المرتعش ولا ريب ان ما يلزم

الجبريه

الجبريه يلزمهم لان وجود القدرة التی لا تاثير لها لا ينفعهم ولا يخرجهم
من الجبر ولا يدخلهم فی الاختيار والرابع مذهب القاضی الباقلانی
من اهل السنه قال ان ذات الفعل من الله الا انه بالقياس الی
العبد يصير طاعة او معصية وحاصل کلامه ان الصلوة والزنا
يشترکان فی ان کل واحد منهما حرکة ولکن ينصف حرکات الزنا بالزنا
وحرکات الصلوة بالصلوة واصل الحرکة بقدرة الله وصفتها بقدرة
العبد وهذا الکلام رکيک ينکره العقل المستقيم ويلزمه ما يلزم الجبريه
والاشعری والخامس مذهب ابی اسحق ذهب ابو اسحق الی ان القدرتين
مؤثرتان ولا ريب ان الفلاسفه القايلين بالايجاب والجهميه
والاشعريه والباقلانی وابو اسحق کلهم من اهل الجبر ويلزمهم بطلان
الثواب والعقاب وخلق الجنه والنار وان لا يکون للمحسن محمدة وعلی
لازم
المسیء لايمه والمذهب السادس مذهب اکثر المعتزله انهم ذهبوا الی
ان العبد مستقل فی فعله وليس طاعته وترک معصيته بتوفيق الله
وعصمته ومشيته وقضائه وقدره وليس معصيته بمشية الله
وخذلانه حتی نقل عن الجبائية من المعتزله ان عين فعل العبد غير
مقدور لله وعن البلخی ان مثل فعل العبد غير مقدور له تعالی وعن
النظام ان القبيح غير مقدور لله وهولاء المعتزله ملقبون بالمفوضه
لانهم اعتقدوا ان الله سبحانه فوض اليهم امورهم وهم مستقلون
فی افعالهم بحيث لا يحتاجون فی الطاعات الی التوفيق والعصمة
وفی المعصية تغلب مشية العبد مشية الله وليس فعل العبد
بخذلان الله قال علی بن ابرهيم فی مقدمات تفسيره ان

المعتزلة لو انحن نخلق افعالنا وليس لله تعالى فيها صنع ولا مشية ولا ارادة
ويكون ما شاء ابليس ولا يكون ما شاء الله وقال الفضل بن شاذان في
الايضاح المعتزلة يقولون ان الله تعالى لم يقدر ولم يقدر علينا خيرا ولا شرا
ثم قالوا ويقولون الله تعالى لم يخلق الشر وان اعمال العبد ليست بمخلوقة
وانه يكون ما شاء الله وان الله لا يشاء الشر ونقل من شرح جمع الجوامع
لبدر الدين الزركشي انه قال في المعتزلة يقولون ان الامر مستانف بمشية
العبد مستقلا من غير سبق قضاء وقدر ولذلك قيل لهم القدرية
لانهم نفوا القدر والمذهب الثالث بعينه الامر بين الامرين الا وهو المذهب الحق
الذي اخترناه وقد انتهى الى الصادق عليه السلم وابطل الجبر والتفويض بقوله
لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين والامر بين الامرين هو ان العبد يفعل
الخير ويترك الشر بتوفيق من الله وعصمته ويفعل الشر ويترك الخير بخذلان
منه اياه بسلبه التوفيق والعصمة والخذلان وقلنا التوفيق
هو ان الله تعالى بعد ما مكن العبد من فعل الخير والشر وتركهما و
اعطاه القدرة والاختيار قد يفعل به ما يقربه الى الطاعة ويبعده
عن المعصية وهذا المقرب يسمى بالتوفيق والمبعد يسمى بالعصمة و
قد لا يفعل به المقرب والمبعد بل يتركه بعد النهي عن المعصية و
هذا الترك يسمى بالخذلان والروايات الدالة على ما ادعيناه
كثيرة منها ما نقل الطبرسي في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلم
انه قال لا تقولوا وكلهم الله الى انفسهم فتوهنوه ولا تقولوا
اجبرهم فتظلموه ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان
الله وكل سابق في علم الله ومنها ما في التوحيد لابن بابويه

يعتقدون

رحمه الله

رحمة الله عن الصادق عليه السلام انه قال ان الناس
في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله
عز وجل اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله
في حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم
فهذا قد اوهن الله في سلطانه ورجل يزعم ان
الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا
يطيقون واذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر
الله فهذا مسلم بالغ وفي كتاب الكافي
عن ابي طالب القمي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم
قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قال
قلت ففوض اليهم الامر قال لا قال قلت فماذا قال
لطف من ربك بين ذلك وفي كتاب معاني الاخبار
لابن بابويه رضي الله عنه حديث طويل عن ابي عبد الله
بن الفضل الهاشمي وهذا موضع الحاجة منه قال قلت
فقوله عز وجل وما توفيقي الا بالله وقوله عز وجل ان
ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم
من بعده فقال اذا فعل العبد ما امره الله عز وجل
به من طاعة كان فعله وفقا لامر الله عز وجل وسمى

العبد بموفقا واذا اراد العبد ان يدخل فی شیٔ
من معاصی الله فحال الله تبارک وتعالی بينه وبين
تلك المعصيه فتركها كان تركها بتوفيق الله ومتى
خلى بينه وبين تلك المعصيه ولم يحل بينه وبينها حتى
يرتكبها فقد خذله ولم ينصره ولم يوفقه وفی كتاب
الاحتجاج للطبرسی عن ابی جعفر عليه السلام انه قال للحسن
البصری اياك ان تقول بالتفويض فان الله عز وجل
لم يفوض الامر الى خلقه وهنا منه وضعفا ولا اجبرهم
على معاصيه ظلما والخبر طويل وهذا موضع الحاجة
منه وفيه ايضا عن حبيب السجستانی عن ابی جعفر عليه السلام
قال ان فی التورية مكتوبا يا موسى انی خلقتك واصطفيتك
وقويتك وامرتك بطاعتی ونهيتك عن معصيتی فان اطعتنی اعنتك
على طاعتی وان عصيتنی لم اعنك على معصيتی يا موسى ولی المنة
عليك فی طاعتك لی ولی الحجة عليك فی معصيتك لی وفی التوحيد
عن المفضل بن عمر عن ابی عبد الله عليه السلام قال لا جبر ولا
تفويض ولكن امر بين امرين قال قلت ما امر بين امرين
قال مثل ذلك رجل رايته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته
ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذی
امرته بالمعصية ثم اعلم انه قد يطلق المفوضة على من يقول بان الله

بان الله تعالى فوض الامر الخلق والرزق الى
حججه وقول الصادق عليه السلام ولا تفويض بنفسه
يبطل ايضا كما ينفی ويبطل مذهب المعتزلة
القائلين بالتفويض كما بيناه ويدل على هذا
المدعى ما رواه ابن بابويه فی كتاب عيون اخبار
الرضا عليه السلام عن يزيد بن عمر بن معوية الشامی قال دخلت
على علی بن موسى الرضا عليه السلام فقلت له يا ابن رسول الله روى
لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام
انه قال لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين ما معناه فقال من زعم ان الله يفعل
افعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر ومن
زعم ان الله عز وجل فوض امر الخلق والرزق
الى حججه فقد قال بالتفويض والقائل بالجبر كافر
والقائل بالتفويض مشرك يا ابن رسول الله
فما امر بين امرين فقال وجود السبيل الى اتيان
ما امروا به وترك ما نهوا عنه قلت فهل الله عز وجل
مشية فيه وارادة فی ذلك فقال اما الطاعات فارادة الله تعالى
ومشيته فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها و

وارادته ومشيته فيها الامر بها في المعاصي النهي
عنها والا سخط لها والخذلان عليها قلت فلله
عز وجل فيها القضاء قال نعم ما من يفعله العباد
من خير وشر الا ولله فيه قضاء قلت ما معنى هذا
القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب
والعقاب في الدنيا والآخرة ان قيل قد روي عن
النبي صلى الله عليه وآله القدرية مجوس هذه الامة
فالقدرية يقولون ان القدرية هي الجبرية او
المفوضة قلنا الجبرية يقولون ان القدرية هم
المفوضة لانكارهم قضاء الله وقدره في افعال العباد والمفوضة
يقولون ان القدرية هم الجبرية لانهم قائلون بالقضاء
والقدر اللازم في افعال العباد والذي يستفاد انهم الجبرية
ومما يدل على انهم المفوضة ما رواه عن الصادق
عليه السلام ان القدرية مجوس هذه الامة و
هم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه
من سلطانه وما روي في الكافي عن يونس بن عبد
الرحمن قال قال لي ابو الحسن الرضا ع يا يونس لا تقل
بقول القدرية فان القدرية لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا

والمفوضة القول ان القدرية هم المجبرة

بقول اهل النار

بقول اهل النار ولا بقول ابليس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله و
قال اهل النار ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين
وقال ابليس رب بما اغويتني فقلت ما اقول بقولهم الى آخر
الحديث ومما يدل ايضا على انهم هم المفوضة ما روي
في الكافي عن يونس بن صالح عن سهل عن بعض اصحابه عن
ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الجبر والقدر فقال
لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما
لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم ومما يدل على
ان القدرية هم الجبرية ما رواه الشيخ الفقيه ابو جعفر محمد
بن بابويه القمي رحمه الله في كتاب التوحيد عن اسمعيل بن
ابي زياد عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن علي عليه السلام
قال دخل رجل من اهل العراق على امير المؤمنين عليه السلام
فقال اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء من الله
وقدره فقال له امير المؤمنين عليه السلام اجل يا شيخ
فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الا بقضاء
من الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي
يا امير المؤمنين فقال امير المؤمنين مهلا يا شيخ لعلك

ابي عبد الله

التلعة ما ارتفع من الارض
احتسب عنائي اي اطلب اجر مشقتي فهذا السؤال وقوع ذلك بقضائه وقدره كانه استبعد ذلك وزعم ان فيه تضاد



تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى الوعد و
الوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان
المحسن اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه
الامة ومجوسها يا شيخ ان الله عز وجل كلف تخييرا ونهى
تحذيرا واعطى على القليل كثيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع
مكرها ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار قال فنهض الشيخ وهو يقول انت الا
مام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه
احسانا الى اخر الابيات وقد روي هذا الحديث عن
ابن عباس مع زيادة وهي هذه فقال الشيخ يا امير
المؤمنين فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وما هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بهما فقال امير المؤمنين
عليه السلام الامر من الله والحكم ثم تلا هذه الاية
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين
احسانا اي امر ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين

احسانا

احسانا قال الطبرسي في الاحتجاج بعد نقل هذا الحديث
عن علي بن محمد العسكري وروى اهل السير ان
الرجل قال فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا امير المؤمنين
قال الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنة
وترك المعصية والمعونة على القربة اليه والخذلان لمن
عصاه والوعد والوعيد والترهيب كل ذلك قضاء الله
في افعالنا وقدره لاعمالنا فقال الرجل فرجت عني يا امير
المؤمنين انتهى اقول الجمع بين هذه الاحاديث يقتضي
ان يكون الجبرية والمفوضة كلهم قدرية ومجوس هذه
الامة وان لا يكون مؤمن سوى من قال بالامر بين
الامرين فان قيل كيف يمكن الحكم بكفر الجبرية وقد دل
بعض الايات على الجبر مثل يهدي من يشاء ويضل من
يشاء ومثل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى قلنا امثال هذه الايات متشابهات والايات
الدالة على الاختيار محكمات فيجب تاويل المتشابهات
وحملها على المحكمات والايات المحكمات الدالة على
الاختيار اقسام الاول الايات الدالة على مدح المؤمن
على ايمانه وذم الكافر على كفره والوعد بالثواب على طاعته

والعقاب على معصية كقوله تعالى وابرهيم الذي وفى انه
كان عبدا شكورا ان ابرهيم لاواه حليم وانك لعلى
خلق عظيم فويل للذين كفروا ادخلوا الجنة بما كنتم
تعملون وغيرها من الايات الثاني الاياة الدالة على المجازاة
على الافعال قال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
اليوم تجزون ما كنتم تعملون وغيرها من الايات الكثيرة
الثالث الايات الدالة على ان افعال العباد مستندة اليهم
صادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن من يعمل سوء يجز به كل امرئ
بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم
فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وغيرها من
الايات الكثيرة الرابع الايات التي نزه بها الله تعالى
نفسه عن الظلم قال الله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
يظلمون وغيرها من الايات الخامس ما ذم الله عباده
على الكفر والمعاصي الصادرة عنهم قال الله تعالى كيف تكفرون
بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما
ذا عليهم لو آمنوا وغيرها من الآيات الكثيرة السادس

الآيات الدالة على العفو وهي كثيرة وانما يتحقق العفو لو صدر
الذنب عن العبد السابع الآيات الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسون الحق
بالباطل لم تصدون عن سبيل الله انى تصرفون انى تؤفكون
وغيرها من الآيات الكثيرة الثامن الآيات الدالة على انه تعالى
خير عباده في افعالهم جعلها معلقة بمشيتهم قال
تعالى فمن شاء فليكفر وغيرها من الآيات التاسع الآيات
الدالة على الانكار على من نفي المشية عن نفسه قال سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا
من شيء العاشر الآيات الدالة على امر العباد بالافعال وهي
كثيرة الحادي عشر الآيات الدالة على حث الله عباده على
الاستعانة على مثل قوله واستعينوا بالله وغيرها من الآيات
والثاني عشر الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة
باستناد افعالهم اليهم وهي كثيرة الثالث عشر الآيات
الدالة على فعل الله اللطف الانتري ان الناس كلهم متفقون
في استحسان لوم من يعذبهم ويشتمهم والانتقام ممن يؤذيهم
وهو يهتك حرمتهم فلو كانوا مجبورين في افعالهم لما كانوا
يستحسنون اللوم والانتقام ممن اوقع عليهم ان تألموا
بوقوعه عليهم لعلمهم بكونه مجبورا في الوقوع عليهم و
اما المجبرة فعند غفلتهم عن الشبهة التي قادتهم الى

الجبر ينتقمون ممن يوذيهم كاهل الاختيار واما عند تذكر الشبهة
فدينهم كون الانتقام نقل في كتاب صراط المستقيم ان رجلا
جبريا دخل في حرمه فراي رجلا مع زوجته فاراد ان يبطش
ويوذي الرجل فقال له الرجل انت رجل جبري تعتقد ان
مجبور في فعلي فتريد ان تبطل مذهبك فاعذره الجبري
وتركه ولم يوذه الحمد لله الذي جعلنا متمسكين بعد نبي
الرحمة بما تركه صلى الله عليه واله في الامة من كتاب الله والعترة
الطاهرة ونجانا بهما من هذه العقايد الباطلة الحادي عشر
الايات الدالة على حث الله عباده على الاستعانة مثل
قوله استعينوا بالله وغيرها من الايات الثاني عشر
الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد افعالهم
اليه وهي كثيرة الثالث عشر الايات الدالة على فعل الله اللطف
بالعباد مثل قوله ان الصلوة تنهى عن الفاحشة الفحشاء
والمنكر وغيرها من الايات ويمكن تاويل قوله تعالى يهدي
من يشاء بان يكون المراد بالهداية التوفيق واللطف
وبالاضلال الخذلان وترك التوفيق ويمكن تاويل الاية
الاخرى بان الله سبحانه كان ينصر نبيه صلى الله عليه
واله في بعض الحروب ولا يكله الى نفسه ويرمي عنه
فالاية غير دالة على الجبر ثم اعلم ان العقل الصحيح حاكم

بثبوت

بثبوت الاختيار وبطلان الجبر بالبديهة فصل في الحسن
والقبح العقليين اعلم ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معاني
قد يطلقان ويراد بهما ملايمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلايم
الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر عنه الطبع انه قبيح
وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن
والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا محل نزاع وقد يراد بهما كون
الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
اعتقد المعتزلة والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر
الاشاعرة كونهما عقليين بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح
لا يستفاد الا من الشرع فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه
قبيح وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويوثر في استحقاق المدح
والذم وللمعتزلة للحسن والقبيح حدان اجودهما ان القبيح هو الذي
على صفة موثرة في استحقاق الذم والحسن هو الذي ليس على
وقسموا الذم بانه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبي
عن اتضاع حال الغير وانحطاض منزلته فالاول كالشتم
من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب مثله والثالث كترك
رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته ولهم على ما
اختاروه ادلة اوجهها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن
الصدق النافع والعدل والانصاف ورد الوديعة وقبح الكذب

صفة موثرة في استحقاق الذم

من غير ملاحظة الشرع والاملاحكم به منكروا الشرايع كالبراهمة
وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام
الشرعية كتحريم الزنا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكاة
ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن
الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء ولو لم يقبح
من الله تعالى شيء لصح اظهار المعجز على يد الكاذب وذلك
يوجب امتناع العلم بصدق المحق وينفي الفرق بين النبي
الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين فينتفي فايدة النبوة
والغرض المقصود بها اذ المراد بها اتباع الموصوف بها
وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا
حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم
دلالة العام وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق
والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب
في اخباره وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي
فايدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف
للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة
وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على

تقدير

تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما
يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او
بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب
على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى
جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف في ما وعد الله تعالى
على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله
بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه حراما
وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام
وذلك باطل اتفاقا الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين
في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار
الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما
بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم اختيار
العاقل الصدق على الكذب المساوي في جميع ما عدا كونه
صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان
يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثيب
الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في البطلان
والملازمة ظاهرة اذ الفرض ان العقل لا يحسن ولا يقبح

الفعل لذاته ولا لصفة قائمة به بل يحسن الفعل ويقبح بمجرد الامر
والنهي فيجوز العكس واستدل الاشعرية المنكرون للحسن والقبح
العقليين على مدعاهم بان افعال العباد اضطرارية فينتفي
الحسن والقبح العقليان وبيانه ان العبد لو كان قادرا على
الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح
او لا يتوقف والثاني محال لاشتماله على ترجيح احد طرفي
الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك
المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل
الكلام الى فعل ذلك المرجح الآخر فانه ان لم يترجح بمرجح على
تركه استحال تحققه لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير
مرجح وان ترجح بمرجح فذلك المرجح ان كان من فعله تسلسل
وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والا
ضطرار واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره
ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لزم حصول
استحقاق العذاب قبل بعثة الرسل والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التعذيب
لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام وعلى تقدير
فعله واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى

وما كنا

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب
من دون بعثة الرسول والجواب عن دليلهم
الاول بالمنع من صغرى القياس وهي كون افعال
العباد اضطرارية وما ذكروه لاثباته باطل لا
نا لا نسلم ان يكون الترجيح بلا مرجح محالا وعلى تقدير
التسليم لا نسلم ان المرجح ان كان من فعل الله لزم
الجبر والاضطرار بل التحقيق ان المرجح في الخير هو
توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق وا
جبا بل يصير اولى واما المرجح في الشر هو وسوسة
شياطين الجن والانس وغلبة الشهوات ولكن
الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه
فيلزم منه الاضطرار وقد بسطنا الكلام في بيان
هذا المعنى في كتاب بهجة الدارين وفي هذا الكتاب في
بحث الامر بين الامرين ويمكن النقض بانه لو
صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله ايضا وهو باطل
باتفاق العدلية والجبرية واجاب المعتزلة عن
دليلهم الثاني بان الآية تنفي التعذيب من دون
البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب وفيه نظر و

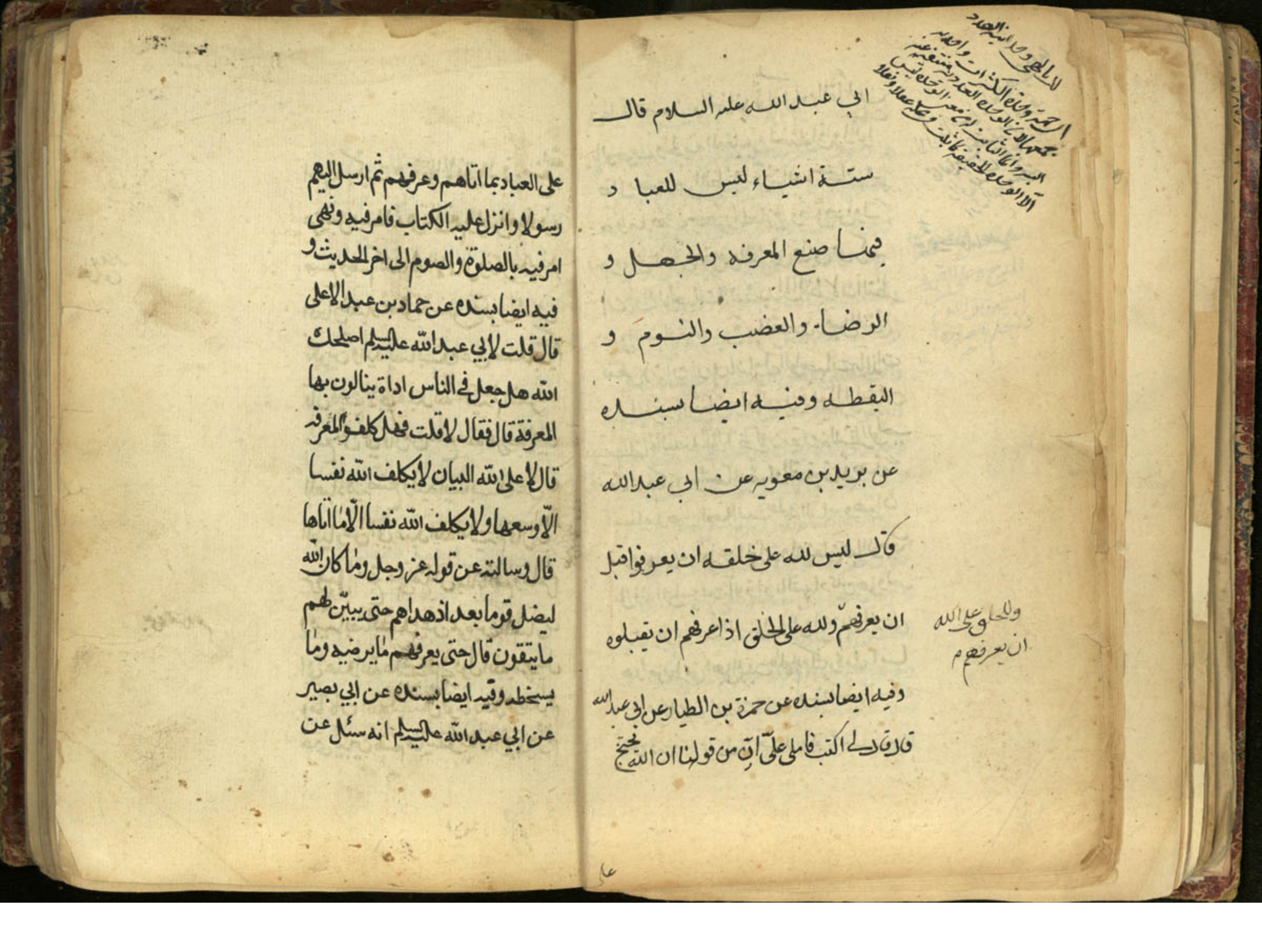
تحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح
والوجوب والحرمة عقلية باطل وقول الاشاعرة
بانها كلها شرعية باطل والحق الامر بين الامرين
وهو ان الحسن والقبح عقليان والوجوب والحرمة
شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة على الوجوب
واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب
وما ذكره المعتزلة من الادلة لا يدل الا على كون الحسن
والقبح عقليين ويمكن ان يستدل على عدم كون
الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل ووجه الدلالة ان المستفاد من هذه الاية
ان تكليف العباد بدون الرسل يستلزم ان
يكون لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة و
محال عليه تعالى ويدل ايضا على نفي الوجوب والحرمة
العقليين قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وحاصل معنى هذه الاية انه ما صح لنا في الحكمة ان
نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فنلزمهم
الحجة وما ذكره العلامة من ان المراد بالرسول [illegible]

على الحسن واستحقاق المدح وعلى القبح واستحقاق اللوم ولا يحكم بالضرورة م

في غاية الضعف والسخافة ثم اعلم ان القائلين
بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا في اول الواجبات
فقال بعضهم هو النظر في معرفة الله سبحانه و
هذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول
جزء من النظر ونقل عن القاضي وابن فورك
ان اول الواجبات القصد الى النظر لان النظر
فعل اختياري مسبوق بالقصد وقيل النزاع
لفظي لانه ان اريد بانه اول الواجبات بالذات
فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات
مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا والتحقيق في هذه
المسئلة مذهب اهل البيت عليهم السلام وهو ان
معرفة الله تعالى فطري الهامي ولا يتعلق بها الوجوب
بل اول الواجبات الاقرار بالشهادتين وهو واجب
شرعي يعلم بواسطة الرسول والروايات الدالة على
هذا من طرق اهل البيت عليهم السلام كثيرة منها ما
رواه محمد بن بابويه رحمة الله عليه في توحيده بسنده
عن درست عمن حدثه عن

لان ما سواها انما وجب اجمالا
فالواجب بالحقيقة هو المعرفة
والى هذا [illegible] اشار علي ع بقوله
اول الدين معرفته

لتوقف حصولها عليه



ابي عبد الله عليه السلام قال
ستة اشياء ليس للعباد
فيها صنع المعرفة والجهل و
الرضا والغضب والنوم و
اليقظة وفيه ايضا بسنده
عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله
قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل
ان يعرفهم ولله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه
وفيه ايضا بسنده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج

وللخلق على الله ان يعرفهم

على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم
رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى
امر فيه بالصلوة والصوم الى اخر الحديث و
فيه ايضا بسنده عن حماد بن عبد الاعلى
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك
الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها
المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة
قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها
قال وسالته عن قوله عز وجل وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم
ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما
يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي بصير
عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن



المعرفة امكتسبة هي فقال لا فقيل له فمن صنع الله
عز وجل وعطائه هي قال نعم وليس للعباد فيه
صنع ولهم اكتساب الاعمال وقال عليه السلم
افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق
تكوين وفيه ايضا بسنده عن محمد بن حكيم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلم المعرفة
صنع من هي قال من صنع الله عز وجل ليس
للعباد فيه صنع وفيه ايضا بسنده عن ابن
الطيار عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان الله
عز وجل احتج على الناس بما اتاهم وما عرفهم
وفيه ايضا بسنده عن حمزة بن الطيار عن
ابي عبد الله عليه السلم في قول الله عز وجل
وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم

ما يرضيه وما يسخطه وقال فالهمها فجورها
وتقويها قال بين لها ما تاتي وما تترك
وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما
كفورا قال عرفناه اما اخذا واما تاركا
وفي قوله عز وجل واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى وهم يعرفون
وفي كتاب الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب
في باب بعد باب البيان والتعريف ولزوم
الحجة بسنده عن درست بن ابي منصور
عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلم قال
ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة و
الجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
وفيه ايضا اكثر الاحاديث المنقولة عن
التوحيد والكافي ايضا بسنده عن داود

البرقي عن عبد الصالح عليه السلم قال ان الحجة
لا تقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف و
فيه ايضا عن الحسن بن على الوشا قال سمعت
الرضا عليه السلم يقول ان اباعبدالله عليه السلم
قال ان الحجة لا تقوم لله عز وجل على خلقه
الا بامام حتى يعرف والاحاديث فى هذا المعنى
كثيرة وفى كتاب المحاسن للبرقى عن ابيه عن
صفوان قال قلت لعبد صالح هل فى الناس
استطاعة يتعاطون بها المعرفة قال لا انما
هو تطول من الله قلت افلهم على المعرفة
ثواب اذا كانوا ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة
الركوع والسجود الذي امروا به ففعلوه
قال لا انما هو تطول من الله عليهم و
تطول بالثواب وفيه ايضا بسنده عن عبد



الاعلى مولى آل سام عن ابي عبدالله عليه السلم
قال لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل
لهم اليها سبيلا وفيه ايضا بسنده عن
فضل ابي العباس قال سالت اباعبد الله
عليه السلم عن قول الله عز وجل وكتب فى قلوبهم
الايمان هل لهم فى ذلك صنع قال لا وفيه
ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سالت
اباعبدالله عليه السلم عن الايمان هل للعباد
فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله
وفضله وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن
زياد قال سالت اباعبدالله عليه السلم عن
الايمان هل للعباد فيه صنع قال لا ولا
كرامة بل هو من الله وفضله وفيه ايضا
بسنده عن الحسن بن زياد قال سالت ابا

عبد الله عليه السلم عن قول الله حبب اليكم
الايمان وزينه في قلوبكم هل للعباد مما حبب
صنع قال لا ولا كرامة وفيه ايضا عن زراره
عن ابي عبد الله عليه السلم فى قول الله و
اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلي قال ثبتت المعرفة فى قلوبهم ونسوا
الموقف وسيذكرونه يوما ما ولولا ذلك
لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه وفي
كتاب التوحيد للشيخ محمد بن علي بن
بابويه فى باب فطرة الله بسنده عن العلاء
بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلم قال
سالته عن قول الله عز وجل فطرة الله التى
فطر الناس عليها قال التوحيد وفيه ايضا

عن زراره عن ابي جعفر عليه السلم قال سالته
عن قول الله عز وجل اذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم الايه قال اخرج من ظهر
آدم ذريته الى يوم القيمة فخرجوا كالذر
فعرفهم واراهم ولولا ذلك لم يعرف احد
ربه وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وكل
مولود ولد على الفطرة يعنى على المعرفة بان
الله عز وجل خالقه فذلك قوله ولان سالتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله و
الروايات الدالة على ان فطرة الله التى فطر الناس
عليها هى التوحيد والمعرفة كثيرة بالغة حد
التواتر وفى كتاب الكافى لثقة الاسلام فى باب
الاضطرار الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان الله اجل

واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون
بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان
له ربا فقد ينبغي له ان يعرف كذلك الرب
رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه
الا بوحي او رسول فمن لم ياته الوحي فقد
ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا القيهم عرف
انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت
للناس تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه
واله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا
بلى قلت فحين مضى رسول الله صلى الله عليه
واله من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن
فنظرت فى القران فاذا هو يخاصم به المرجي
و القدري و الزنديق الذى لا يؤمن به حتى
يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القران

لا

لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شئ كان حقا فقلت لهم من قيم القران فقالوا ابن مسعود قد كان
يعلم و عمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم
اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا
صلوات الله عليه واذا كان الشئ بين القوم
فقال هذا لا ادرى وقال هذا انا ادرى فاشهد
ان عليا عليه السلام كان قيم القران وكانت
طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد
رسول الله صلى الله عليه واله وان ما كان فى
القران فهو حق فقال رحمك الله اقول لا
ريب فى ان الاحاديث المذكورة صريحة فى
ان معرفة الله ضرورية غير مكتسبة فظهر بما
ذكرناه بطلان مذهب المعتزلة والاشاعرة
فى اول الواجبات والحديث الاخير صريح فى
ان احكام الله تعالى غير عقلية بل معرفة الاحكام

موقوفة على الوحي والتنزيل فان قيل كيف
ادّعيتم ان معرفة الله على مذهب اهل البيت
عليهم السلم ضرورية والله سبحانه وتعالى قد
استدل على معرفته في كتابه في آيات كثيرة مثل
قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب وغيرها
من الآيات قلنا امثال هذه الآيات تنبيهات
وتذكيرات للنفوس الغافلة المريضة السقيمة
بالشبهات ولا يبعد ان يصير بالشبهات الضروري
كالنظري الا ترى صاحب الوسواس عند صلوة
الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان الوقت وقت
الظهر وبان الصلوة صلوته يشك في علمه بل
يظن انه غافل عما علمه بالضرورة فيتعسر عليه
النية ومثله من قال بالجبر من المخالفين فانه

كل

كل انسان ما لم يبتل بشبه المخالفين يعلم قطعا
بالضرورة بان ما يفعله هو فعله غير صادر
عن غيره واما بعد ما ابتلى بشبه المخالفين
فيشك فيما علمه بالضرورة ويظن ان ما
يفعله فعل الله وامثاله كثيرة فلا يخفى ان
اصحاب النفوس السقيمة مع انهم يعرفون
الله بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون
الدليل عليه ويحسبون ان الله سبحانه لا
يعرف الا بالدليل واما النفوس القدسية الصحيحة
فلا يحتاجون الى دليل وقد اشار الى هذا
مولانا ابو عبد الله الحسين عليهما السلم في دعاء
عرفة بقوله كيف يستدل عليك بما هو في وجوده
مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما
ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت

بن علي ع

دعاء ابو عبد الله ع

يدلرم

حتى تحتاج الى دليل عليك ومتى بعدت حتى
تكون الاثار هى التى يوصل اليك عميت عين
لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة
عبد لم تجعل له من حبك نصيبا فايدة قال
السيد الفاضل العامل الكامل الموفق المؤيد
ابو القاسم على بن موسى بن جعفر بن محمد بن
الطاوس العلوى الفاطمى فى كتاب كشف المحجة
فى بيان المعرفة فطرى ردا على المتكلمين
القائلين بوجوب تحصيل المعرفة من الادلة
المسطرة فى كتبهم وهذه بعض عبارته فى الفصل
الثامن عشر منه انهم لو عرفوا من مكلف ولد
على الفطرة حرا عاقلا عقيب بلوغ رشده باحد
اسباب انه قد ارتد بردة يحكم فيها ظاهر الشرع
باحكام الارتداد اشاروا بقتله وقالوا قد

ارتد

ارتد عن فطرة الاسلام وتقلد والاباحة دمه و
ماله وشهدوا انه كفر بعد اسلام فلولا ان
العقول قاضية بالاكتفاء والغناء بايمان الفطرة
دون ما ذكروه من طول الفكرة كيف كان يحكم
على هذا بالرده وقد عرفوا انه ما يعلم طريقا من
طرايقهم ولا سلك حقيقة من حقايقهم ولا
تردد الى معلم من علماء المسلمين ولا فهم شيا من
الفاظ المتكلمين الى اخر كلامه ثم قال فى فصل
التاسع عشر وكيف كان الله جل جلاله يبيح
دمه وماله وما احسن به اليه وما مضى عليه
من الزمان بعد بلوغ رشاده ما يكفيه ليتعلم
من استاده ومن ملازمته وتردداه والله جل
جلاله ارحم من الخلق كلهم بعباده وما
اباح دمه الا وقد اكتفى منه بما فطره عليه وبما

يسعه من اقل زمان بعد رشاده لاعتقاده
وقال في الفصل الحادي والعشرين انك تجد
اكثر العارفين لا يعرفون وقت معرفتهم برجل جاولا و
لا يوم ذلك ولا ليله ولا شهره ولا سنته
ولو كان بمجرد كسبهم ونظرهم فقد عرفوه
لكان وقت ذلك او ما قاربه قد فهموه الى
اخر كلامه فصل في ساير فروع الوجوب و
الحرمة العقليين الاول وجوب شكر المنعم
قال المعتزله ومن تبعهم من الاماميه ان شكر
المنعم واجب عقلا واستدلوا عليه بوجوه
الاول انه لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب
المعرفه بالله عقلا والثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمه ان العقل الصريح قاض
بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا

فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل
بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب
المعرفه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وانه محال
واما بطلان الثاني فانه يلزم افحام الانبياء
لانهم عليهم السلم اذا اظهروا المعجزه كان
للمكلف ان يقول لا يجب علي النظر في
معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب
اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك
وهو المراد بالافحام اقول في هذا الدليل
موضع نظر لانا لا نسلم بطلان التالي لانا
قد بينا ان المعرفة فطرية غير واجبة عقلا
فلا يلزم الافحام وان سلمنا كون المعرفة
عقلية نظرية فيمكن الا يلزم الافحام بان
يعرف الله من المدعو الى النظر في المعجزة عن

فاذا لم يقتض العقل م

على تقديره عدم وجوب
المعرفة ايضا؟

نق

ترك النظر وان يقول لا يجب على النظر في
معجزتكم الا بالشرع وان يقال ان الافحام يلزم
ايضا على تقدير كون المعرفة عقلية نظرية لانه
يمكن ان يقول المدعو لا انظر في المعجزة الا
بعد وجوب المعرفة ولا يجب على المعرفة
الا بعد النظر و لا انظر حتى يجب على المعرفة
و يمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة
ودعوى التساوي بينهما دعوى بغير دليل
ودعوى ضرورة التساوي غير معقول الوجه
الثاني ان وجوب الشكر المنعم معلوم للعقلاء
علما ضروريا وفيه نظر لان العقل لا يحكم
الا بحسن شكر المنعم اما وجوبه فلا الثالث
انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف
فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان

المكلف يجوز المؤاخذة بترك الشكر فيحصل
له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر
قطعا واما الكبرى وهي ان كلما كان دافعا
للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم
بالضرورة وهذا الدليل ايضا محل نظر لانه
يمكن منع الصغرى والكبرى اما الصغرى
فلانه ربما لا يخطر ببال احد استحقاق
العقوبة بترك الشكر فلا يحصل له الخوف
وان سلمنا خطوره بالبال فلا نسلم اندفاع
الخوف بفعل فرد من افراد الشكر لان
كل تعظيم يفعل شكرا بغير اذن من الله
يجوز ان لا يكون مراد الله فيستحق به
العقاب واما الكبرى فلانا لا نسلم ان دفع
الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يستحق

به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق تاركه
العقاب احتجت الاشاعرة بان شكر المنعم
لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان
يكون لا لفايدة والثاني بقسميه باطل
او لفايدة
فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمي الثاني فلانه عبث و
العبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا
واما الثاني فلان تلك الفايدة اما ان يكون
عايدة الى الله او الى الشاكر والاول محال
لاستغنائه تعالى عن كل شئ واستعلائه
عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال
ايضا لانها اما ان يكون عاجلة او اجلة
والاول محال اذ العاجل ليس الا التعب و
المشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لا
لامكان

لامكان ايصال تلك الفايدة الاجلة بغير توسط
الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل
لا يقتضي ترتب فايدة اخروية على الشكر
بحيث يترتب الوجوب عليها والجواب ان
وجوبه لكونه شكرا لا لامر اخر مغاير له كما
في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه
لا لامر اخر ويمكن ان يكون الشكر واجبا
لفائدة اجلة ولا يكون توسطه عبثا لان
حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب
وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن
ايضا ان تكون الفائدة استحقاق المدح
وعدم ترتب اللوم والعتب والتحقيق في
هذا المقام ان العقل يحكم بحسن الشكر و
لكن لا يحكم بالوجوب ولا يستحسن الشكر

بشئ اختراعي كحركة اليد او الراس او غيرهما
بل ينتظر الوحى ليشكر الله بما يامره به و
يشرعه له فظهر بما قلناه بطلان قول المعتزلة
والاشاعرة وحصحص الحق الذي هو مذهب
اهل البيت عليهم السلام الفرع الثانى من
فروع الحسن والقبح العقليين عن الامامية
والمعتزلة قالوا بحسن التكليف بل بوجوبه
على الله والمراد بالتكليف هو امره تعالى
عبيده بما فيه مصلحتهم ونهيهم عما فيه
مفسدتهم ولا يخفى على من له ادنى فهم و
فطانة حسن التكليف وان كان مشتملا على
مشقة والغرض من التكليف هو التعريض
لاستحقاق الثواب الدايم المشتمل على التعظيم
والاجلال والمراد بالتعريض للثواب هو

جعل العبيد بحيث يكونون متمكنين من تحصيل الثواب ولما كان الغرض
من التكليف هو الوصول الى الثواب لزم قبح تكليف الكافر
الذي يعلم الله تعالى عدم امتثاله وعدم وصوله الى الثواب ومما يدل على
وجوب التكليف على الله ان تركه نقض للغرض وهو مخالف الحكمة وهو
محال على الله الحكيم ومما يدل ايضا على وجوبه ان ترك التكليف اغراء
بالقبيح وهو قبيح بالضرورة وبيان الملازمة ان العبيد مجبولون
على الميل باتباع الشهوات ونفوسهم امارة بالسوء فتركهم بغير زاجر
لهم من امر ونهي اغراء بالقبايح والاشاعرة بناء على اصلهم الفاسد
من نفي الغرض عن الله وانكار الحسن والقبح العقليين انكروا حسن
التكليف ووجوبه الفرع الرابع من فروع الحسن والقبح العقليين
وجوب التمكين اعلم انه على مذهب القايلين بالحسن والقبح العقليين
قبيح على الله سبحانه ان يكلف العباد بما لم يتمكنوا منه ولم يقدروا عليه
وخالفهم في هذه المسئلة الاشاعرة المنكرون للحسن والقبح
العقليين وجوزوا على الله تكليف ما لا يطاق ولم يحكموا
بقبح تكليف من لا جناح له بالطيران ومن لا يد له بالكتابة مع
علمه بعدم قدرتهما وهذا قول عجيب يتعجب منه كل انسان حتى المجانين
والصبيان والفرع الخا وجوب اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة

ويبعد عن المعصية ولا يكون له حظ من التمكين ولا يبلغ الى حد الالجا
واللطف على نوعين ناجح وغير ناجح واللطف الناجح الذي يقع عنده
الواجب ولولاه لم يقع يسمى توفيقا وما كان يرتفع عنده القبيح ولولاه
لم يرتفع يسمى عصمة ولا يخفى ان الاشاعرة حيث لم يقولوا بالحسن
والقبح العقليين انكروا وجوب اللطف على الله واما المعتزلة
فقالوا بوجوبه واما الامامية فقدماؤهم المعاصرون للائمة
عليهم فليس في كلامهم ذكر اللطف كما ليس في كلام ائمتهم عليهم
ذكره واما المتاخرون منهم فحيث بعد زمانهم عن زمن
ائمتهم عليهم وتتبعوا كتب المعتزلة وعاشروهم وقعوا
في بعض شبههم وتبعوهم في هذه مسائل منها مسئلة وجوب
اللطف فاستدلوا على وجوب اللطف بانه اذا علم الله ان العبد لا ياتي
بالواجب الا بفعل يقربهم اليه ولا يتركون الحرام الا بفعل يبعدهم عنه
وجب فعله عنه والا يلزم نقض الغرض ونقض الغرض سفه ممتنع
على الله الحكيم وبيان الملازمة ان ارادته تعلق بوقوع الطاعة منهم
وانتفاء المعصية عنهم فلو لم يفعل اللطف لكان ناقضا لغرضه
ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحضور
شخص وليمته وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسال او البشاشة
والتلطف ثم انه لم يفعل ذلك فانه لا يلزم من عدم وجوب اللطف نقض الغرض
الا على تقدير كون الغرض من التكليف الوصول الى الثواب

يكون ناقضا لغرضه اقول
دليلهم هذا محل نظر فانه
صح صح

وقد

وقد بينا ايضا انه ليس للغرض بل الغرض التعريض
وعلى هذا التقدير لا يلزم نقض الغرض اعلم
ان جماعة من متاخري الامامية استدلوا على
وجوب نصب الامام وعلى وجوب عصمته
بوجوب اللطف فقالوا نصب الامام المعصوم
لطف وكل لطف على الله واجب فنصب الامام
واجب واعترض امام المخالفين على هذا الدليل
بانه لو كان كل لطف واجبا على الله لزم ان يكون
القضاة ونواب الامام معصومين لان عصمتهم
لطف فانا نعلم قطعا بان الناس مع عصمة
القضاة والنواب يقربون الى الطاعة ويبعدون
عن المعصية ولا يخفى ان هذا الاعتراض
على الدليل المذكور وارد وليس للمتمسكين به
جواب عنه ثم اعلم ان القائلين بوجوب نصب الامام

من حيث انه لطف قالوا بان التكليف بدون
وجود الامام قبيح فلا يجوز استتاره عن المكلفين
الا ان يكونوا هم سببا لاستتاره ولا ريب ان
هذا القول ضعيف بل التحقيق ان سبب
الاستتار اعداء آل محمد عليهم السلم دون
شيعتهم واحبائهم وتكليف الشيعة حسن
ان لم يكونوا سببا للاستتار لما بينا من عدم
وجوب اللطف فان قيل اذا ابطل الدليل
المذكور على وجوب نصب الامام فبم يستدل
الامامية على وجوب نصب الامام المعصوم
قلنا نحن نستدل على وجوب نصب الامام
المعصوم بوجوب التمكين فنقول لا يجوز
لنا العمل في احكام الله الا بالعلم لانه لا
يجوز لنا العمل بالظن لقوله تعالى ولا تقف

ما

ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون ولان العمل بالظن تقديم بين
يدي الله ورسوله وعمل بغير اذن الله وقد
قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله و
رسوله وقال تعالى الله اذن لكم ام على الله تفترون
والآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن كثيرة
والروايات الدالة عليه متواترة فالتكليف بالعلم
مع عدم الامام المعصوم العالم بجميع الاحكام
تكليف بما لا يطاق وهو محال بالضرورة و
بالاجماع لم يكن احد ممن ادعى له الامامة متصف
بالعصمة والعلم بجميع الاحكام سوى
الائمة الاثني عشر فثبت انهم الائمة المعصومون
العالمون بجميع الاحكام ويمكن تحرير الدليل على

وجه اخر وهو ان الله سبحانه مدح كتابه بان فيه
تبيان كل شئ وامرنا بالتمسك به مع انه مشتمل علي
المحملات والمتشابهات والناسخ والمنسوخ و
اختلف المفسرون فی تفسیره وتمسك اهل البدع
بمتشابهاته فی بدع ارائهم قال الله تعالى هو
الذي انزل عليك الكتاب فيه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين
فی قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه ابتغاء
الفتنة فلولم يكن فی كل زمان امام معصوم
عالم بجميع ايات الله لكان التكليف باحكام
القران تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالضرورة
فثبت ان فی كل زمان امام معصوم عالم بجميع
ايات الله ولم يكن احد غير الائمة الاثنى
عشر متصفا بهذه الصفة فثبت ان الائمة

بالاجماع

الاثنى

الاثنى عشر هم الائمة المعصومون المفسرون لكتاب الله
ويمكن تحرير الدليل على وجه اخر وهو ان الامة
متعبدة بالشرع مثل العبادات والعقود والايقاعات
والاحكام ولا ريب ان تفاصيل ما جاء به الشرع فی
هذه الاقطاب الاربعة لا يعلم ضرورة وبادلة العقل
والقياس والاستحسان ليسا بدليلين على ما ذكرناه فی
كتاب الاربعين وفی كتاب منهج الاسلام وليس فی
نصوص الكتاب العزيز والسنة المقطوع بها ما
يدل على التفصيل وكذا الاجماع من حيث ان عدمه
ظاهر فی اكثر الشرعية لوجود الاختلاف فی مثل قوله
تعالى اقيموا الصلوة فنص على الصلوة ولم ينص فی
الكتاب ولا فی السنة المقطوع بها على ما يدل على تفصيلها
المختلف فيه بين الائمة وقوله السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واسم اليد يطلق على هذه الجارحة الى المنكب والى
المرفق والى الزند والى اصول الاصابع فبان ان
اليد يطلق على كل واحد من هذه الغايات وقد امر
بقطع يد السارق فمن اى الغايات تقطع فيجب ان

بسمى بالتكفير ايضا من زادت زلاته على طاعاته احبطت
ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطا
عات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من
ثواب الطاعات شئ واذا زادت الزلات احبطت الطا
عات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شئ
ونقل عن الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارى
من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره
ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
فيسقط [illegible] الزايد وهذا هو الموازنة واستدل
هولاء المعتزلة على [illegible] على ما نقل عنهم الشيخ الطوسى رحمه الله عليه
فی كتاب الاقتصاد ان من شان الثواب ان يقارنه
تعظيم واجلال ومن شان العقاب ان يقارنه استخفاف
واهانة ومعلوم ضرورة استحالة تعظيم احد من الغير مع
استخفافه فی حالة واحدة وفيه نظر لانه لا يمكن ادعاء الضرورة
فی هذه الدعوى مع كونه محل الخلاف ولا ريب ان المولى اذا
قال لعبده ان تطعنى اثبك بكذا واعظمك وان تعصنى اعاقبك
واستخف بك فاطاع المولى فی امر وعصاه فی امر اخر فلا

يستحيل

لمن ظعن بين الغميم فحاجر بزغ شموسا فی ظلام الدياجر
ومن دون ذاك الخدر ظبية قانص فسهام ريعا له محاجر
اذا نعزعان لا نكحل وصعد بسحله وكاسى سعى به دون
السوق ونومل [illegible]
[illegible]

يستحيل عند العقلاء ان يثيبه المولى بما وعده با
طاعته ويعاقبه بما اوعده بعصيانه واستدلوا
ايضا بوجه آخر هو اضعف من الوجه المذكور
ذكر الدليلين المذكورين الشيخ الطوسى رحمه الله
فی الاقتصاد واطال الكلام فی ابطالهما واختار رحمه
القول ببطلان الاحباط والتكفير مستدلا بانه
يودى الى ان من جمع بين الاحسان والاساءة
ان يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسئ اذا
تساوى المستحقان من المدح والذم او يكون بمنزلة
من لم يحسن ان كان المستحق على الاساءة اكثر او بمنزلة
من لم يسئ ان كان المستحق على الطاعة اكثر وفيه نظر
لانه لا مانع من ان يكون قبول الاحسان وترتب
الثواب عليه مشروطا بعدم الكثرة الاساءة فيكون
المحسن على هذا التقدير كمن لم يحسن او يكون ترتب العقاب
على الاساءة مشروطا بعدم الكثرة الاحسان فيكون
المسئ على هذا التقدير كمن لم يكن يسئ كما ان التايب

حديث بعثت الى الاسود والاحمر وهو يحتمل وجوها احدها ان
يراد بالابيض العجم فان الغالب على العرب
الوانهم البياض والحمرة وبالاسود العرب لان الغالب
على الوانهم الادمة والسمرة وثانيهما ان يكون المراد كل من اتصف
بهذين اللونين وما قاربهما فان
اصناف بنى آدم لا يخرجون عن هذا
والثالث ان يراد بالاسود
الجن لاستتارهم وبالاحمر
الانس لظهورهم

يكون في الامة معصوم مقطوع بعصمته مامون الخطا و
الزلل لاهل من جهته ليرجع اليه في المسكوت عنه
في الكتاب والسنه المقطوع بها والا كانت الامه
متعبدة بما لا تهتدي اليه وذلك تكليف بما لا يطاق
وهو قبيح محال على الله ولم يكن غير الايمة الاثني عشر متصفا
بالعصمه والاطلاع بجميع الاحكام بالاجماع فتعين اما
منهم ان قيل يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير وجود الا
مام ايضا اذا كان غايب غير متمكن قلنا ليس الامر كما قيل
فان حال الرعيه في زمن الغيبة كحال اهل مكه في زمان هجرة
النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينه فاما حال الشيعه فكحال المستضعفين
الذين لم يكونوا قادرين على الهجرة الى المدينه واما حال
المخالفين فكحال الذين كانوا سببا لهجرة النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا
قادرين على الهجرة فاما المستضعفون فلم يكن الواجب عليهم
سوى العمل بما علموا والتوقف والاحتياط فيما لم
يعلموا واما الذين كانوا سببا للهجرة القادرون فكان الواجب
عليهم العلم بجميع الاحكام والعمل بها لانهم كانوا سببا للهجرة
وكذا حال المخالفين في زمن الغيبه لانهم قادرون

على ازالة خوف الامام وتحصيل الاعتقاد الصحيح بالادلة
القاطعه وترك التقليد الموجب لاستتار الامام فهم معا
قبون ماخذون بترك الاحكام الواقعيه المحفوظة
عند الامام ولا يلزم مفسدة تكليف ما لا يطاق لكونهم
سببا للاستتار بخلاف الشيعه الذين ليسوا سببا
للاستتار فانهم ليسوا مكلفين بالاحكام الواقعيه
ولا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو محال على الله تع
الفرع الخامس الاحباط اعلم انه اذا اجتمع في
المومن طاعات وزلات فذهب الاشاعرة حيث
انكروا الحسن والقبح العقليين الى انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع
ايضا وذهبت المرجية الى ان الايمان يحبط الزلاة
فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعه
مع الكفر وقالت المعتزله ان كبيرة واحدة تحبط ثواب
جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي
وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت
طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وهذا الاحباط

من الذنب لمن لا ذنب له واستدل المحقق رحمه الله
في التجريد على بطلان الاحباط بانه ظلم وعلى ما
بيناه لا يترتب على التكفير والاحباط ظلم واستدل
ايضا على بطلان الاحباط والتكفير بقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره وفي دلالة هذه الاية نظر لان الله تعالى
يمكن ان يرى عبيده الاعمال المحبطة ليتحسروا
والاعمال المكفرة ليشكروا فلا منافاة بين رؤية الاعمال والتكفير
والاحباط صح
وتحقيق المقام ان التكفير والاحباط بالمعنى الذي اختاره
المعتزلة باطل لعدم الدليل عليه وقد بينا بطلان
دليلهم ونفيهما مطلقا على ما اختاره شيخنا ابو جعفر الطوسي
رحمه الله باطل لعدم الدليل عليه والذي استفدته
من الكتاب والسنة انهما حق بمعنى اخر اما التكفير
فهو حق بمعنى ان الحسنات تكفر السيئات وهي الصغاير
بشرط ان يكون فاعل الصغاير مجتنبا من الكباير وربما
يدل عليه هذه الايات والذين امنوا وعملوا الصالحات

لنكفرن

لنكفرن عنهم سيئاتهم ولنجزينهم احسن الذي كانوا يعملون
ان الحسنات يذهبن السيئات انما يتقبل الله من
المتقين ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم اي اذا اجتنبتم الكباير كفرنا صغايركم بالحسنات
فالمستفاد من هذه الايات ان التقوى وترك الكباير
شرط لقبول الحسنات والحسنات المقبولة مكفرة للصغاير
والروايات الدالة على ان ترك الكباير شرط في تكفير الحسنات
كثيرة منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الصلوات كفارة
لما بينهن ما اجتنب الكباير وعنه ايضا صلى الله عليه
وآله ما من امرء مسلم تحضره صلوة مكتوبة فيحسن صلاة ووضوءها
وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب
ما لم يؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه وآله ان الصلوات الخمس
والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكباير والا
حاديث الواردة في وقوع التكفير متواترة واما الاحباط
بمعنى اسقاط الثواب بسبب ارتكاب الكباير وعدم التقوى
فليس دليل يدل على نفيه بل يدل على ثبوته عدة ايات وروايات

تغشی
فرو رفتن

ومن الايات قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله
لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى ان الذين يكفرون
بايات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون
بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم اولئك الذين حبطت
اعمالهم في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين وقوله اولئك
الذين كفروا بايات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم
يوم القيمة وزنا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصوا
تكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض
ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله تعالى ذلك بانهم كرهوا
ما انزل الله فاحبط اعمالهم وقوله ذلك بانهم اتبعوا ما
اسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط اعمالهم وغيرها
من الايات والعجب ان الشيخ الجليل ابا جعفر الطوسي
رحمه الله تمسك بالشبهة المذكورة وانكر التكفير و
الاحباط وتبعه على هذا الراي جماعة كثيرة حتى حسب
من تاخر عنهم ان هذا مذهب جميع الامامية و
اوّلوا منكروا الاحباط والتكفير الايات والروايات

الصريحة

الصريحة فيهما تاويلا بعيدا وحيث انكروا التكفير قالوا كل ذنب
كبيرة بمعنى ذنب يترتب عليه العقاب ولا يتكفر بالحسنات
ولا بترك الكبائر وممن تبع الشيخ في هذا الراي الشيخ الطبرسي
المفسر رحمه الله واول قوله تعالى ان تجتنبوا الكبائر الاية بانه
ان اجتنبتم الكبائر بعد النهي نكفر عنكم ما فعلتم منها قبل
ورود النهي وهكذا اول ساير الايات الدالة على التكفير
وبطلان هذا التاويل في غاية الظهور واعلم ان
الشيخ الجليل بهاء الدين محمد العاملي حيث لم يطلع على
حقيقة مذهب الشيخ الجليل ابي جعفر الطوسي واتباعه في
الاحباط والتكفير وعلى معنى قولهم كل ذنب كبيرة تعسر
عليه الجمع بين اية التكفير والروايات الدالة على التكفير
واشتبه عليه امر العدالة على مذهب الشيخ واتباعه القا
يلين بان كل ذنب كبيرة وينبغي ان ناتي في هذا المقام
بعباراته ونبين ضعف قوله ونذكر تحقيق المقام في
الشيخ العاملي رحمه الله تعالى في شرح الحديث الثالث من الاربعين
وهو قول النبي صلى الله عليه واله ما من صلوة يحضر وقتها الا
نادى ملك بين يدي الناس قوموا الى نيرانكم التي

او تدنوها على ظهوركم فاطفئوها بصلوتكم الحديث قوله
صلى الله عليه وآله فاطفئوها بصلوتكم صريح في ان الصلوة تكفر
الذنوب وتسقط العقاب المتوعد عليها فانه سبحانه ان
الحسنات يذهبن والمراد بها الصلوات لسوق الاية
وقد ورد ذلك في احاديث متكثرة من طرق العامة
والخاصة روى ابو حمزة الثمالي عن احدهما عليهما
عن امير المومنين علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال والذي بعثني بالحق بشيرا ونذيرا ان احدكم
ليقوم من وضوءه فتساقط عن جوارحه الذنوب
فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من
ذنوبه شيء كيوم ولدته امه انما منزلة الصلوات
الخمس لامتي كنهر جار على باب احدكم فما يظن
احدكم لو كان على جسده درن ثم اغتسل في ذلك
النهر خمس مرات اكان يبقى في جسده درن وكذلك
والله الصلوات الخمس وروي في سبب نزول
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ان

والقران يدل عليه

الدرن الوسخ وقد درن الثوب بالكسر فهو درن صح

رجلا من

رجلا من الصحابة اصاب قبلة فاتى النبي صلى الله عليه وآله
فاخبره فانزل الله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل
ان الحسنات يذهبن السيئات فقال الرجل الي هذا فقال
صلى الله عليه وآله لجميع امتي كلهم ولا يخفى ان هذه الذنوب
التي وردت الاخبار بان الصلوة مكفرة لها مخصوصة بما
عدا الكبائر وفي كثير من الاحاديث تصريح بذلك كما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله الصلوات كفارات لما بينهن ما اجتنب
الكبائر وعنه صلى الله عليه وآله ما من امرء مسلم تحضره الصلوة
مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها الا كانت كفارة
لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة وعنه صلى الله عليه
وآله ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما
بينهن ما لم تغش الكبائر والروايات بذلك متظافرة
فينبغي حمل الذنوب في الرواية الاولى على الصغائر وان كان
قوله صلى الله عليه وآله كيوم ولدته امه ظاهرا في العموم كما
لا يخفى تذنيب ما ورد من ان اجتناب الكبائر مكفرة
للصغائر كما قال سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه

نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما لا ينافي ما تضمنه الاحاديث
السابقة من كون الصغاير مكفرة بالصلوة فلعل كلا منها
مكفر لنوع منها او ان الكل منهما مدخلا في التكفير فهو بهذا
الاعتبار يكفر في الجملة ولا يمكن ان يحمل الصغاير التي يكفرها
الصلوة على الصغاير الصادرة عمن لا يجتنب الكباير لان ما في
قوله صلى الله عليه واله ما اجتنب الكباير وما لم يؤت كبيرة وما لم تغش
الكباير ظرفية فالمعنى ان الصلوات مكفرة ما بينهن وقت اجتناب
الكباير فمن لم يجتنبها تكون صغايره غير مكفرة بالصلوة وهذا
ظاهر لا سترة فيه انتهى اقول ما ذكره رحمه الله في الجمع بين الاية
والروايات بعيد غاية البعد وكيف يجوز ان يقول افصح
الفصحاء وابلغ البلغاء فاذا استقبل بوجهه وقلبه لم ينفتل
وعليه من ذنوبه شيء كيوم ولدته امه ويريد انه يغفر له نوع من
انواع ذنوبه او يريد ان استقباله بوجهه وقلبه له مدخل
في غفران ذنوبه وايضا كيف يجوز ان يكون احد هذين
المعنيين مراد الله من الاية المذكورة من غير ان ينصب
قرينة تدل عليه فعلم مما ذكرناه ان الصواب في الجمع بين الايات

مابيناه

ما بيناه من الحسنات المقبولة مكفرة للذنوب وشرط
قبول الحسنات الاجتناب من الكباير فعلى ما قلناه لا
اشكال في الجمع ولا بعد ولا مفسدة كما يلزم من جمعه رحمه
الله وقال ايضا رحمه الله في شرح الحديث الثامن اختلف
اراء الاكابر في تحقيق الكباير فقال قوم هي كل ذنب توعد
الله عليه بالعقاب في الكتاب العزيز وقال بعضهم هي
كل ذنب رتب عليه الشارع حدا او صرح فيه بالوعيد
وقالت طائفة هي كل معصية تؤذن بقلة اكتراث فاعلها بالدين
وقال اخرون كل ذنب علم حرمته بدليل قاطع وقيل كلما توعد عليه
توعدا شديدا في الكتاب او السنة وعن ابن مسعود انه
قال اقرؤا من اول سورة النساء الى قوله تعالى ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فكل ما نهى عنه في هذه السورة
الى هذه الاية فهو كبيرة وقال جماعة الذنوب كلها كباير
لاشتراكها في مخالفة الامر والنهي لكن قد يطلق الصغير
والكبير على الذنب بالاضافة الى ما فوقه وما تحته فالقبلة صغيرة
بالنسبة الى الزنا وكبيرة بالنسبة الى النظر بشهوة وقال الشيخ

حرمته م

الجليل امين الاسلام ابو علي الطبرسي طاب ثراه في كتاب مجمع
البيان بعد نقل هذا القول ولاجل هذا ذهب اصحابنا رضي الله عنهم
فانهم قالوا المعاصي كلها كبيرة لكن بعضها اكبر من بعض وليس في الذنوب
صغيرة وانما يكون صغيرا بالاضافة الى ما هو اكبر ويستحق العقاب
عليه اكثر انتهى كلامه ره قال قوم انها سبع الشرك بالله وقتل النفس
التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والزنا والفرار
من الزحف وعقوق الوالدين ورد في الخبر لكل حديثا عن النبي
صلى الله عليه وآله وزاد بعضهم على ذلك ثلثة عشر اخرى اللواط والسحر
والربوا والغيبة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر
واستحلال الكعبة والسرقة ونكث الصفقة والتعرب بعد
الهجرة والياس من روح الله والامن من مكر الله وقد يزاد
اربعة عشر اخرى اكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله
به من غير ضرورة والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن
ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عسر والاسراف والتبذير
والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب وهذه الا
ربعة عشر منقولة في عيون الاخبار عن الرضا عليه السلم فهذه عشرة

اقول

اقول في معصية الكبيرة وليس على شيء منها دليل تطمئن به النفس
ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدي اليها عقولنا كما في اخفاء
ليلة القدر والصلوة الوسطى وغير ذلك وقد نقل اصحاب
الحديث عن ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن الكبائر
اسبع هي فقال هي الى السبعمائة اقرب منها الى السبعة وربما
يقال انما ذهب اليه الامامية من ان الذنوب كلها
كبائر كما نقله الشيخ الطبرسي عنهم كيف يستقيم مع ما تقرر من
ان الصغائر مغفورة لمن اجتنب الكبائر لقوله تعالى ان
تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مد
خلا كريما فانه يقتضي ان يكون الكبائر ذنوبا مخصوصة
تجتنب فيحصل باجتنابها تكفير الصغائر والحاصل ان
تكفير الصغائر باجتناب الكبائر على القول بان كلا منها امور
مخصوصة معقول فما معناه على القول بان الوصف بالكبر
والصغر اضافي وجوابه ان معناه ان من عن له امران
منها ودعت نفسه اليهما جميعا لا تمالك فكفها عن اكبرهما
مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب

على اجتناب الاكبر يكون عن له التفصيل وارتكب النظر كذا قيل وفيه
تامل لتدبيب مما ذكرناه يظهر ان قولهم العدل من يجتنب الكبائر
ولا يصر على الصغاير ينبغي ان يراد به انه اذا عن له امران
كف عن الاكبر ولن يصر على الاصغر وهذا المعنى وان كان غير
مشهور فيما بينهم ولا مسطور في مصنفاتهم بل المتعارف بينهم خلافه
لكنه هو الذي يقتضيه النظر بناء على ذلك المذهب فما في كلام
بعض الاعلام من انه يلزمهم ان يكون كل معصية مخرجة عن
العدالة محل نظر ثم لا يخفى ان كلام الشيخ الطبرسي يشعر بان
القول بان الذنوب كلها كبائر متفق عليه بين علماء الامامية
وكفى بالشيخ ناقلا اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما
قالت حذام ولكن صرح بعض افاضل المتاخرين منهم بانهم
مختلفون وان بعضهم قايل ببعض الاقوال السالفة ونسب هذا
القول الى رئيس الطائفة الشيخ المفيد وابن البراج وابي الصلاح
والمحقق محمد بن ادريس والشيخ ابي علي الطبرسي رضوان الله
عليهم والتحقيق ما هو الحق يقتضي بسطا اخر من الكلام انتهى
عبارة الاربعين اقول ما نقله رحمه الله في بيان اختلاف

المذهب

المذهب في الصغائر عبارة البيضاوي في تفسيره سوى ما نقل
عن عيون الاخبار وذكرها ايضا بعينها صاحب كنز
العرفان فيه وكانه نقلها عن كتب المخالف ولا يخفى ان اقوال
صاحب الاربعين فهذه عشرة اقوال في الكبائر وليس على
شيء منها دليل تطمئن به النفس ولعل في اخفائها مصلحة لا تهتدى
اليها عقولنا كما في اخفاء ليلة القدر والصلوة الوسطى و
غير ذلك قول بعيد عن التحقيق وتحقيق المقام ان الكبائر
على مذهب اهل البيت عليهم السلام هي ما اوعد الله عليها النار
والروايات الدالة على ما ادعيناه كثيرة اوردناها في رسالة
فرحة الدارين في تحقيق معنى العدالة على مذهب الامامية و
سنذكر ههنا ايضا بعضها ويلزم صاحب الاربعين ان
يلزم ان جميع المسائل التي اختلف العلماء فيها من جهة اختلاف
الاخبار تكون مثل ليلة القدر والصلوة الوسطى وبطلان
هذا الالتزام في غاية الظهور وكيف يجوز ان يكون اخفاء الكبائر
كاخفاء ليلة القدر من سبحانه وهو موجب لاخفاء العدالة الموقوفة
معرفتها على معرفة الكبائر واخفاء العدالة موجب للاخلال

بالدين لان كثيرا من مهمات

الروايات الدالة على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه النار ما رواه
ابن بابويه رحمه الله في الفقيه بسنده عن كثير النواء قال سالت ابا جعفر
عليه السلام عن الكباير فقال كل ما اوعد عليه النار وما رواه بسنده
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وندخلكم مدخلا كريما قال الكباير
التي اوجب الله عز وجل عليها النار وما رواه عن بن محبوب قال
كتب مع بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع يسئله عن الكباير كم هي وما هي
فكتب الكباير من اجتنب ما اوعد الله عليه النار كفر عنه سياته
اذا كان مؤمنا والسبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق
الوالدين واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة
واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وما رواه بسنده عن
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول الكباير سبع قتل
المؤمن متعمدا وقذف المحصنة والفرار من الزحف والتعرب
بعد الهجرة واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينة وكل ما
اوجب الله عليه النار وما رواه بسنده عن ابي بصير عن

ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا قال معرفة الامام واجتناب
الكباير التي اوجب الله عليها النار ومنها ما رواه محمد
بن بابويه في كتاب ثواب الاعمال وعقاب الاعمال
بسنده عن احمد بن عمر الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه
السلام عن قول الله عز وجل ان تجتنبوا كباير ما تنهون
عنه نكفر عنكم سياتكم قال من اجتنب ما اوعد الله عليه
النار اذا كان مومنا كفر عنه سياته ويدخله مدخلا كريما
الكباير السبع الموجبات قتل النفس الحرام وعقوق الوالدين
واكل الربوا والتعرب بعد الهجرة وقذف المحصنة واكل مال
اليتيم والفرار من الزحف وروى بسنده عن محمد بن الفضل
عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في قول الله تعالى ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم قال من اجتذ ما اوعد
الله عليه النار اذا كان مومنا كفر عنه سيئاته وروى
بسنده عن عبدوس قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن
الكباير قال شئ وعد الله عليه النار وفي كتاب تحفة العقول

عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن عليه السلام في قول الله ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم قال من اجتنب ما اوعد
الله عليه النار اذا كان مومنا كفر عنه سياته وخبر ايضا
عن كثير النواء قال سالت ابا جعفر عليه السلام عن الكباير
قال كل شي وعد الله عليه النار انتهى ما اوردنا نقله من
الاخبار الداله على ان الكبيرة هي ما اوعد الله عليه
النار ثم اعلم ان من هذه الاخبار ما يدل على ان ما
اوعد الله عليه النار سبعه وبعض الاحاديث يدل على ان
ما اوعد الله عليه اكثر من سبعه فيمكن الجمع بان الكباير
التي اجتنابها شرط لقبول الحسنات وتكفير السيئات سبعه
وما عدا السبعه ليس اجتنابه شرطا وان كان كبيرة و
ايضا من الروايات الداله على ان الكباير الموجبات سبعه
ما رواه محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن الحسين بن محمد
عن المعلى بن محمد عن الوشاء عن ابان عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سمعته يقول الكباير سبعه منها قتل النفس
متعمدا والشرك بالله العظيم وقذف المحصنه واكل الربوا بعد

البينه

لدين
البينه والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجره وعقوق الوالدين
واكل مال اليتيم ظلما قال والتعرب والشرك واحد وما رواه عن
علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن مسكان
عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الكباير
سبع قتل المومن متعمدا وقذف المحصنه والفرار من الزحف
والتعرب بعد الهجره واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا بعد البينه
ومنها ما رواه ايضا عنه عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن
بن الحجاج عن عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن
الكباير فقال هن في كتاب علي عليه السلام سبع الكفر بالله وقتل
النفس وعقوق واكل الربوا بعد البينه واكل مال اليتيم ظلما
والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجره وما روى علي بن حسان
الواسطي عن عمه عبد الرحمن بن كثير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الكباير سبع فينا نزلت ومنا استحلت فاولها الشرك
بالله العظيم وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين وقذف المحصنه والفرار من الزحف وانكار
حقنا الحديث ومنها ما في تفسير علي بن ابراهيم قال رحمه الله

في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية هي سبعة
الكفر وقتل النفس وعقوق الوالدين واكل مال اليتيم واكل الربوا
والفرار من الزحف والتعرب بعد الهجرة لا يخفى انه استفيد مما
اوردناه من الايات والروايات ان الكبائر ذنوب معينة
فثبت بطلان قول من قال القدماء ان كل ذنب كبيرة و
قد بينا في بحث الاحباط والتكفير ضعف هذا القول وضعف
دليل القائلين به ثم اعلم ان الشيخ بهاء الدين رحمه الله على
ما نقلنا عنه نسب القول بان كل ذنب كبيرة الى قدماء الشيعة
وقال الوصف بالصغر والكبر عندهم اضافي ومعنى التكفير على
مذهبهم ان من عن له امران منها ودعت نفسه اليهما فكفها
عن اكبرهما مرتكبا اصغرهما فانه يكفر عنه ما ارتكبه لما استحقه
من الثواب على اجتناب الاكبر ولا ريب ان هذا الكلام بمعزل
عن التحقيق لان الشيخ الطوسي القائل بان كل ذنب كبيرة ومن
تبعه انكروا التكفير واولوا الايات والروايات الدالة على
التكفير على ما بيناه في بحث الاحباط والتكفير فنسبة التكفير المذكور
اليهم غلط عظيم ويلزم من قوله ان من عن له قتل النفس و

وشرب الخمر فترك الاكبر ارتكب الاصغر فيكون الاصغر مكفرا
وقبح هذا القول وبطلانه في غاية الظهور فنسبته الى
قدماء الشيعة غير جائز ثم قال مما ذكرناه يظهر ان قولهم
العدل من يجتنب الكبائر ولا يصر على الصغائر ينبغي ان
يراد انه اذا عن له امران كف عن الاكبر منهما ولم يصر على
الاصغر اقول لا ريب ان نسبة هذا القول الى قدماء
الشيعة فرية بلا مرية ويلزم من هذا القول ان من عن
له القتل وشرب الخمر فترك القتل وشرب الخمر يكون عادلا
وهو خلاف اجماع المسلمين فان قيل اذا لم يكن ما ذكره
هذا الفاضل مذهبا للقدماء القائلين بان كل ذنب
كبيرة فما مذهبهم في العدالة قلنا اختلف كلام هؤلاء في
العدالة فمنهم من شرط في العدالة ان يكون مجتنبا من الكبائر
التي اوعد الله عليها النار وان كان على مذهبه غير ما او
عد الله عليه النار ايضا كبيرة بمعنى انه قبيح غير مكفر وهو ما
اختاره الشيخ الطوسي رحمه الله عملا بمقتضى رواية ابن
ابي يعفور وهي هذه قال عبد الله بن ابي يعفور قلت لابي

عبد الله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين
حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال أن تعرفوه بالستر والعفاف
وكف البطن والفرج واليدين واللسان ويعرف باجتناب الكبائر
التي أوعد الله عز وجل عليها النار من شرب الخمور والزنا والربا وعقوق
الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله
أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء
ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب
عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد
للصلوات الخمس إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور
جماعة من المسلمين وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من
علة فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس
فإذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن سئل عنه في قبيلته ومحلته
قالوا ما رأينا منه إلا خيرا مواظبا على الصلوات متعاهدا لأوقاتها
في مصلاه فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين
المسلمين وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن
الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد

جماعة

جماعة المسلمين وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي
يعرف من يصلي ممن لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن
يضيع ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يشهد على آخر بصلاح لأن
من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فإن رسول الله صلى الله عليه وآله
هم بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين
وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل ذلك منهم فكيف تقبل
شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل
ومن رسوله صلى الله عليه وآله لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين
إلا من علة وينبغي أن نأتي بأقوال سائر القائلين بأن كل ذنب كبيرة
في العدالة بعبارة العلامة رحمه الله قال في المختلف بعد نقل مذهب
الشيخ في النهاية وقال المفيد العدل من كان معروفا بالدين
والورع عن محارم الله تعالى وقال ابن البراج العدالة معتبرة في
صحة الشهادة على المسلمين وتثبت في الإنسان بشروط وهي البلوغ
وكمال العقل والحصول على ظاهر الإيمان والستر والعفاف و
اجتناب القبائح ونفي التهمة والظنة والحسد والعداوة
وقال أبو الصلاح العدالة شرط قبول الشهادة على المسلم في

فيه الحرق في جوف بيته بالنار
وقد كان يقول صلى الله عليه وآله

العلامة

يثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب
القبايح اجمع وانتفاء الظنه بالعدواة والحسد والمنا
فسة والمملكة اوالشركة وقال الشيخ في شرائط العدالة في اللغة ان
يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة
هو من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في حكمه فالعدل
في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شي من اسباب
الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي يسقط المروة
مثل الاكل في الطرقات ومد الرجل بين الناس ولبس الثياب
المصبغه والعدل في الاحكام والعدل ان يكون بالغا عاقلا
فمن كان عدلا في جميع ذلك قبلت شهادته ومن لم يكن عدلا
لم تقبل شهادته فان ارتكب شيئا من الكباير وهي الشرك والقتل
والزنا واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف وما
اشبه ذلك فاذا فعل واحدة من هذه الاشيا سقطت
شهادته فاما ان كان مجتنبا للكباير ومواقعا للصغاير
فانه يعتبر الاغلب من حاله فان كان الاغلب مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك
نادرا قبلت الشهادة وان كان الاغلب مواقعته للمعاصي واجتنابه

بدل احكامه

لذلك نادرا لم تقبل شهادته وانما اعتبر الاغلب في الصغاير
لانه لو قلنا انه لا تقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك
عن مواقعه بعض المعاصي وقال ابن الجنيد فاذا كان
الشاهد حرا بالغا مومنا بصيرا معروف النسب مرضيا
غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة ولا مقام
على صغيرة حسن التيقظ عالما بمعاني الاقوال عارفا باحكام
الشهادات غير معروف بحيف على معامل ولا تهاون بواجب من
علم وعمل ولا معروف بمباشرة اهل الباطل والدخول في جملتهم ولا
بالحرص على الدنيا ولا بساقط المروة بريا من اهواء اهل
البدع التي توجب على المومنين البراءة من اهلها فهو من اهل
العدالة المقبول شهادتهم وظاهر كلام الشيخ في الخلاف لم يذهب
في المبسوط وقال ابن ادريس هذا القول يعني كلام شيخنا في ط
لم يذهب اليه الا في هذا الكتاب يعني المبسوط ولا ذهب
اليه احد من اصحابنا لانه لا صغاير عندنا في المعاصي الا
بالاضافة الى غيرها وما خرج واستدل به من ان يودي
ذلك الى ان لا تقبل شهادة احد لانه لا احد ينفك عن

موافقه

مواقعه بعض المعاصي فغير واضح لانه قادر على التوبة من
ذلك الصغير فاذا تاب قبلت شهادته وليست التوبة
مما يتعذر على انسان دون ولا شك ان هذا القول
تخريج لبعض المخالفين فاختاره شيخنا ههنا ونصره واورده على
جهته ولم يقل عليه شيئا لان هذا عادته في كثير مما يورده
الشيخ في ط لنا اعتبار اجتناب جميع القبائح في الشهادة مما يعسر
ويشق ويؤدي الى بطلان الشهادة وعدم مشروعيتها
وذلك مناف لمقتضى الحكم وقد ورد النص بقبولها وقول
ابن ادريس ليس بشيء لان مع التسوية لا فرق بين الكبيرة
والصغيرة في سقوطها بها على ان التوبة من شرطها العزم
على ترك المعاودة ولا شك ان الصغاير لا ينفك منها الانسان
فلا يصح هذا العزم منه غالبا فلا يمكن التوبة في اغلب الاحوال
وفي رواية ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلم ما يوافق
كلام الشيخ في النهاية مع عدم اجتناب الكباير في العداله
ولو كان اجتناب الصغاير شرطا في العداله لنص عليه السلام
نعم يشترط ترك الاصرار على الصغاير والتحقيق ان العداله

كيفية

كيفية نفسانية راسخة يبعث المتصف بها على ملازمة
التقوى والمروه وتتحقق باجتناب الكباير وعدم الاصرار
على الصغاير انتهى كلام العلامة ان قيل قد علم مما ذكرت
بطلان ما نسب صاحب الاربعين الى القدماء وعلم مذ
هبهم في العداله واختلافهم فيها فما مذهبكم فيها قلنا قد بينا
بطلان القول بان كل ذنب كبيرة وحققنا ان الكباير ذنوب
معلومة معينة وهي ما اوعد الله عليه النار فالتحقيق ان العدل
هو الذي يجتنب الكباير التي اوعد الله عليها النار ولا يكون
مصرا على الصغاير ونحكم بعداله الرجل اذا كان ساتر العيوبه
ومواظبا على الصلوات الخمس وحافظا مواقيتهن بحضور
جماعة المسلمين غير متخلف عن مصلاه في جماعتهم بغير علة
واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما راينا منه الا خيرا
فاذا كان الرجل هكذا فهو عدل ولا يجب تفتيش ما وراء
ذلك من عثراته والعداله بالمعنى المذكور هو المستفاد من
حديث عبد الله بن ابي يعفور ويؤيده روايات كثيرة
ذكرناها في كتاب فرحة الدارين في تحقيق معنى العداله وما

اختاره العلامه رحمه الله ومن تبعه من ان العدالة كيفية
نفسانية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى
والمروة غير مستفاد من احاديث اهل البيت عليهم السلام و هو اولاء
حيث ذهبوا الى ان العدالة هي ملكة نفسانية قالوا
بان معرفتها موقوفة على الاطلاع على المعاشرة الباطنية و
التفتيش عن البواطن وهذا خلاف ما يستفاد من الكتاب
والسنة وادعى الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف الاجماع
على خلاف هذا القول وقال ما كان البحث في ايام النبي صلى الله
عليه وآله ولا ايام الصحابه ولا ايام التابعين وانما هو شيء
احدثه شريك بن عبد الله القاضي ونسب هذا القول ايضا
في الخلاف الى ابي يوسف ومحمد والشافعي والى ابي حنيفة
في خصوص القصاص والحدود ولا يخفى ان قولنا
في العدالة هو ما اختاره الشيخ رحمه الله في النهاية فانه في الخلاف
اكتفى بظاهر الاسلام وحكم بعدالة المسلمين من غير ان
يتصفوا بصفة زايدة على الاسلام الى ان يظهر فسقهم وادعى
عليه الاجماع ويمكن ان يأول قوله هذا ويحمل على ما اختاره

وقوله رحمه الله في الخلاف غير قوله في النهاية

في النهاية الفرع السادس وجوب التوبة وهي الندم على المعصية
والعزم على تركها مدة العمر وقيل ان العزم لازم للندم
ولا ينفك عنه والتحقيق انه قد ينفك عنه كمن الخلق قد يندم
من اسائة الخلق ولكن لا يامن من خلقه ولا يتيسر له عزم
على عدم العود ويشهد لما قلنا ما رواه محمد بن بابويه في
الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه واله انه قال ان على لكل
ذنب توبة الا سوء الخلق فان صاحبه كلما خرج من
ذنب دخل في ذنب وكذا المومن اذا اعتاد حراما فاذا
فعله من حيث الايمان واعتقاده باستحقاقه العقاب
يندم ويستغفر ولكن من حيث العادة لا يحصل له عزم على
الترك وهي واجبة عقلا على مذهب المعتزلة واتباعهم القا
ئلين بالوجوب والحرمة العقليين واستدل المحقق الطوسي
في التجريد على وجوبها عقلا بانها دافع للضرر ودفع الضرر واجب
وبان الندم على كل قبيح او اخلال بواجب واجب قال الشارح
هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما
ما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى

فما يدفع الضرر واجب

جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك اقول لا ريب في وجوب
التوبة شرعا بدلالة الايات والروايات المتواترة واما عقلا
فعلى ما اخترناه من ان الحسن والقبح عقليان دون الو
جوب والحرمة فهي غير متصفة بالوجوب بل متصفة بالحسن
قال المحقق في التجريد ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت
التوبة وخوف النار اذا كانت الغاية كذلك اقول اذا
كانت الغاية غير القبح وغير خوف النار فلا ريب ان الندم
ليس بتوبة كان يكون الندم على المعصية لاضرارها بالبدن
واما اذا كان الندم لخوف النار فعلى مذهب صاحب
التجريد ليس بتوبة والتحقيق عندي انه توبة لانه ليس دليل يدل
على ان التوبة هي الندم على فعل القبيح من حيث هو قبيح و
المستفاد من الكتاب والسنة ان التوبة هي الندم على القبيح اعم
من ان يكون من حيث انه قبيح او من حيث انه موجب للعقاب

ثم قال ثم

ثم لا يصح من البعض قال الشارح في الشرح اي اذا ثبت ان
الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة
اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة

صح العيب

من قبيح دون قبيح وهذا مذهب ابي هاشم اقول قد بينا
ان التوبة تتحقق بالندم على فعل المعصية خوفا من العقاب
فيمكن ان يكون العبد معتادا ببعض المعاصي اللذيذة فلا
يتركها ولا يندم عليها ويندم على فعل غيرها مما لم يكن معتادا
به خوفا من زيادة العقاب وان سلمنا وجوب الندم على فعل
المعصية من حيث انها قبيح فيمكن ايضا التوبة من بعض
المعاصي كما بيناه بان يندم على فعل المعاصي التي لا يكون معتادا بها
من حيث انها قبيحة ولا يندم على فعل ما يكون معتادا بها وان
عالما بقبحه ويمكن ايضا ان يندم من فعل الكبائر من حيث انها
قبيحة ولا يندم على الصغائر مع كونها قبيحة لانها تكفر بالحسنات
ولا ريب انه يلزم على قول من لا يجوز التوبة عن قبيح دون قبيح
الحكم ببقاء الكفر على التائب منه اذا كان مقيما على صغيرة
قال شارح التجريد بعد ما ذكر مذهب ابي هاشم وذهب ابو
علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه ان الندم
على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب
يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب

والأهم

علة فعل الواجب لوجوبه وكما لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك
الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ورده المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب
انتهى كلام الشارح والماتن اقول لا يخفى ان استدلال ابي
هاشم لان المعتزلة اتفقوا على وجوب ترك القبيح من حيث انه
قبيح وكذا اتفقوا على وجوب الاتيان بالواجب من حيث
انه واجب فنعلم بالضرورة انه لو لزم من اشتراك القبائح في القبيح عدم
صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وليس
هذا القياس كما زعم الماتن بل في هذا التنبيه بيان لاتحاد
طريق الواجب والقبيح ولا يخفى ان الماتن بعد ما حكم
بعدم جواز التوبة عن قبيح دون قبيح رجع عن قوله
وجوزها عن قبيح دون قبيح وهذه عبارته والتحقيق
ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان
اشتراك الدواعي الى الندم على القبيح لقبحه وكما في الدواعي

واجب م

الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم الى اخر
كلامه ثم قال الشارح بعد شرح كلماته اقول لا يخفى على المتأمل
ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم التفرقة بين ترك القبيح
والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه مخالف
اوله انتهى كلام الشارح وقال صاحب المواقف شرط المعتزلة
فيها امورا ثلاثة رد المظالم وان لا يعاود ذلك الذنب وان
يستديم الندم وهي عندنا غير واجبة فيها اما رد المظالم
فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب اخر واما
ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا
ثم يبدو له والله مقلب القلوب واما استدامة الندم
فلان الشارع اقام الحكمي مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
التكليف لما من الحرج المنفي عن الدين انتهى اقول في
الاول وهو رد المظالم اشكال لانه يحتمل ان يكون شرطا
للتوبة ويحتمل ان يكون واجبا برأسه واما الثاني و
هو عدم العود فليس في العقل والنقل ما يدل عليه بل
الروايات المنقولة عن اهل البيت عليهم السلام تدل على

انه ليس بشرط ويستفاد من بعضها انه شرط في التوبة
النصوح وهي التوبة الكاملة روى ابو جعفر محمد بن يعقوب
في كتاب الكافي بسنده عن ابي الصباح الكناني قال سألت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال يتوب العبد من الذنب
ثم لا يعود فيه واحب العباد الى الله المفتنون التوابون
قال محمد بن الفضيل سألت عنها ابا الحسن عليه السلام فقال يتوب
من الذنب ثم لا يعود الى اخر الحديث وروى فيه ايضا
بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يا ايها الذين
امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا قال هو الذنب الذي لا
يعود فيه قلت واينا لم يعد فقال يا ابا محمد ان الله يحب من
عباده المفتن التواب وروى ايضا فيه بسنده عن
محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يا محمد بن مسلم ذنوب
المومن اذا تاب منها مغفورة له فليعمل المؤمن لما يستانف
بعد التوبة والمغفرة اما والله انها ليست الا لاهل الايمان
قلت فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب وعاد

جعفر

في التوبة قال يا محمد اترى العبد المومن يندم على ذنبه ويستغفر
منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته قلت فان فعل ذلك مرارا
يذنب ثم يتوب ويستغفر فقال كلما عاد المومن بالاستغفار
والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة الى اخر الحديث واما الثالث
وهو استدامة الندم فليس في العقل والنقل ما يدل على
وجوبها ثم اعلم ان بعض المعتزلة ذهب الى انه يجب على التائب
الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم
بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم
مفصلا وقال المحقق في التجريد وفي ايجاب التفصيل
مع الذكر اشكال اقول الظاهر انه لا يجب التفصيل
لانه ليس في العقل والنقل ما يدل على وجوبه ولكنه
الاحوط وكذا اشكل رحمه الله في التجريد في وجوب الندم
على المعلول مع العلة كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة
والاصابة معلول والاشكال في وجوب الندم عليهما
والظاهر ان التوبة يتحقق بالندم على الرمي فقط ولا يحتاج
اليهما معا وكذا اشكل رحمه الله فيما ذهب اليه المعتزلة من انه

يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى لو ان
العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان المعاصى قد تبلغ وسعه
في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه يسقط ذنبه بالضرورة وفيه نظر لان دعوى الضرورة
غلو محض والتحقيق انه لا يجب عقلا اسقاط العقاب بالتوبة
لان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في
حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى من اساء اليه ان شاء عفا عنه
وان شاء جازاه واختلفوا ايضا في سقوط العقوبة فعند
بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة
وهذا هو الحق والمستفاد من العقل والنقل ولولاه لما كان
فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها
في اسقاط عقابها كساير الطاعات التي تسقط العقوبات
لكثرة ثوابها على مذهب المعتزلة واللازم باطل للقطع بان من
تاب عن المعاصى كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب واستدل الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط
بتوبة العاصى عند معاينة النار والجواب عنه بان التوبة في الاخرة

ليست

ليست دار تكليف بل هي دار الجزاء على الاعمال تذنيب اعلم
ان الذنب الذي يتوب عنه التايب ان لم يستتبع امرا
اخر يلزم الاتيان به شرعا كلبس الحرير مثلا كفى الندم عليه
والعزم على عدم العود اليه ولا يجب شئ اخر سوى ذلك
وان استتبع امرا اخر من حقوق الله او من حقوق الناس
ماليا او غير مالي وجب مع التوبة الاتيان به فحقوق الله
المالية كالعتق في الكفارة مثلا يجب الاتيان بها مع
القدرة وغير المالية كالقضاء ان كان غير حد كقضاء الفوايت وصوم
الكفارة فكذلك وان كان حدا فالمكلف مخير ان شاء اقر
بالذنب عند الحاكم ليقام عليه وان شاء ستره واكتفى بالتوبة
فلا حد عليه ان تاب قبل قيام البينة به عند الحاكم واما
حقوق الناس المالية فيجب تبرية الذمة منها بقدر
الامكان فان مات صاحب الحق فورثته في كل طبقة
قايمون مقامه فمتى دفع اليهم برئت ذمته وان بقي الى يوم
القيمة فنقل عن فقهائنا رضوان الله عليهم في مستحقه
وجوه الاول انه لصاحبه الاول الثاني انه لاخر الورثة

الثالث انه ثقيل الى الله سبحانه واما حقوقهم الغير المالية
فان كان اضلالا وجب الارشاد وان كان قصاصا
وجب تمكين المستحق من استيفائه وان كان حد كما في القذف
فان كان المستحق له عالما بصدور ما يوجبه واراد اقامة الحد
عليه ولم يرض بالعفو عنه فوجب التمكين ايضا وان كان جاهلا
فذكروا فيه وجهين من كونه حق آدمي فلا يسقط الا
باسقاطه ومن كون الاعلام سببا لاذى وموجبا
للبغضاء ومثل هذا يجري في الغيبة ايضا واشكل المحقق
الطوسي فيه والمحققين عدم وجوب الاعلام في
الصورتين بلا اشكال لعدم دليل من العقل والنقل
عليه وتواتر الروايات المروية عن الائمة الطاهرين
الدالة على وجوب كف النفس عن اذى المسلمين و
كتمان المعصية ثم اعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان
الاتيان بما يستتبعه الذنوب من قضاء الفوائت
واداء الحقوق والتمكين من القصاص والحد و
نحو ذلك هل هو شرط للتوبة او هو واجب

اصلا

برأسه والتوبة صحيحة بدونه ولكن به تصير اكمل والاخير
هو ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والاول
هو الاحوط والمستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام
كما سنذكره ان شاء الله تعالى فان قيل ما الفرق بين التوبة
والاستغفار قلت الذي يظهر من الآثار الائمة الاطهار
ان الاستغفار قد يطلق ويراد به التوبة مثل قوله عليه السلام
لقائل استغفر الله فقال عليه السلام ثكلتك امك اتدري ما
الاستغفار ان الاستغفار درجة العليين وهو اسم
واقع على ستة معان اولها الندم على ما مضى الثاني العزم
على ترك العود اليه ابدا الثالث ان تؤدي الى المخلوقين
حقوقهم حتى تلقى الله سبحانه املس ليس عليك تبعة الرابع
ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها الخامس
ان تعمد اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان حتى
تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد السادس
ان تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية اقول
اراد عليه السلام بهذا الكلام بيان التوبة الكاملة المتصفة بالنصوح

المنقول في كتاب نهج البلاغة
ان قايلا قال بحضرته

الخ

اى الخالص ولا يخفى ان الاستغفار غالبا فى القران والاحاديث
لا يطلق على التوبة بل يطلق على ما هو غير التوبة ومقدم عليها
لان التوبة معتبر فيها العزم على عدم العود والاستغفار غير
معتبر فيه العزم ومما يدل على المغايرة وتقدم الاستغفار من
القران قوله تع واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه والاحاديث الدالة
على المغايرة والتقدم كثيرة وكذا فى ادعية اهل البيت عليهم السلام
ما يدل على المغايرة ومنها ما فى مناجاة زين العابدين عليه السلام
الهى ان كان الندم على الذنب توبة فانى وعزتك من النادمين وان
كان الاستغفار من الخطيئة حطة فانى لك من المستغفرين ولا يخفى
ان المستفاد من الاحاديث ان الاستغفار كفارة وحطة للذنوب
قبل ان تكتب واما بعد ما كتبت فلا يحطها الا التوبة ومما
يدل على ما قلناه ما رواه محمد بن يعقوب فى الكافى بسنده عن
زرارة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ان العبد اذا
اذنب ذنبا اجل من غدوة الى الليل فان استغفر لم يكتب
عليه وروى فيه ايضا بسنده عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام
قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من النهار فان

قال استغفر

قال استغفر الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم ثلث
ثلث مرات لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده عن عبد
الصمد بن بشير عن ابى عبد الله عليه السلام قال العبد المومن اذا
اذنب ذنبا اجله سبع ساعات فان استغفر لم يكتب عليه
شئ وان مضت الساعات ولم يستغفر كتبت عليه سيئة الى اخر
الحديث وروى فيه ايضا بسنده عن ابى بصير عن ابى عبد الله
عليه السلام قال من عمل سيئة اجل فيها سبع ساعات من
النهار فان قال استغفر الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم و
اتوب اليه ثلث مرات لم يكتب عليه وروى فيه ايضا بسنده
عن حفص قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ما من مومن
يذنب ذنبا الا اجله الله عز وجل سبع ساعات من النهار
فان هو تاب لم يكتب عليه شيئا فاتاه عباد البصرى فقال له
بلغنا انك قلت ما من عبد يذنب ذنبا الا اجله الله سبع
ساعات من النهار فقال ليس هكذا قلت ولكنى قلت ما من
مومن وكذلك كان قولهم ثم اعلم ان الروايات الدالة على ان
الاستغفار كفارة للذنوب مطلقا كثيرة فنحملها على هذه

الروايات المفيدة بانه كفارة للذنوب قبل ان يكتب فاما
اذا لم يستغفر سبع ساعات مصرا على المعصية حتى كتبت فلا
يغفر الا بالتوبة او الشفاعة ويمكن ان نحملها على ان الاستغفار
كفارة للذنوب مطلقا اذا كان المستغفر نادما على ما فعل
من العصيان سواء كتب او لم يكتب ومما يدل على ان
المستغفر يغفر له ان كان نادما ما رواه محمد بن يعقوب
رحمه الله في الكافي بسنده عن هشام بن سالم عمن ذكره عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ما من مؤمن يقارف في يومه وليلته
اربعين كبيرة فيقول وهو نادم استغفر الله الذي لا اله الا
هو الحي القيوم بديع السموات والارض ذا الجلال
والاكرام واسأله ان يصلي على محمد وآل محمد وان يتوب
علي الا غفرها الله عز وجل له ولا خير فيمن يقارف في
يومه اكثر من اربعين كبيرة الآيات الدالة على ان
المستغفر النادم ليس بمصر على الذنب مغفور له قوله
تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء

ومن ام

والضراء

والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله
يحب المحسنين والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا
انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذ
نوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك
جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ونعم اجر العاملين ولا ريب ان هذه
الآية صريحة في ان من استغفر ولم يصر على ما فعل
من الذنب فهو مغفور له وايضا من الآيات الدالة
على ما قلناه قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم والفوا
حش الا اللمم اعلم انه قد رويت عن اهل البيت عليهم السلام
روايات في تفسير هذه الآية منها ما رواه محمد بن يعقوب
بسنده عن اسحق بن عمار قال قال ابي عبد الله عليه السلام ما
من مؤمن الا وله ذنب يهجره زمانا ثم يلم به وذلك قول الله
عز وجل الا اللمم وسألته عن قول الله عز وجل الذين يجتنبون كبائر
الاثم والفواحش الا اللمم قال الفواحش الزنا والسرقة و
اللمم الرجل يلم بالذنب فيستغفر الله منه ومنها ما رواه

الشيخ بسنده عن اسحق بن عمار وهذا ظاهر بعض عبارة المحدث
اللئام الذي يلم بالذنب بعد الذنب ليس من سليقته اي
من طبعه فان قيل قد استفيد من الايات والروايات ان
المستغفر والنادم مغفور لهما فهل يغفر لهما بنفس الاستغفار
والندم ام يصيران بالاستغفار مستحقين للشفاعة قلنا
المستفاد من ظاهر الاحاديث الكثيرة هو الاول والمستفاد
من بعض نصوص الاحاديث الثاني وهو مذهب محمد
بن بابويه رحمه الله في عيون الاخبار ومما يدل عليه
ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في التوحيد بسنده عن محمد
بن ابي عمير قال سمعت موسى عليه السلام قال لا يخلد الله في
النار الا اهل الكفر والجحود واهل الضلال والشرك
ومن اجتنب من الكبائر من المومنين لم يسئل عن الصغائر
قال الله تبارك وتعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قال قلت له يا ابن
رسول الله فالشفاعة لمن تجب عليه من المومنين فقال حدثني
ابي عن ابائه عن علي عليهم السلام قال سمعت رسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وآله يقول انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
فاما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير فقلت
له يا ابن رسول الله وكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر
والله تعالى ذكره يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى وهم من
خشيته مشفقون ومن يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى
فقال يا ابا احمد ما من مومن يذنب ذنبا الا ساءه ذلك وندم
عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقال عليه السلام
من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مومن فمن لم يندم
على ذنب يرتكبه فليس بمومن ولم تجب له الشفاعة وكان ظالما
والله تعالى ذكره يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
فقلت يا ابن رسول الله وكيف لا يكون مومنا من لم يندم
على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرا من المعاصي وهو
يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا
مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له
لانه غير مومن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مومنا بالعقوبة
لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة

مع الاصرار وما قول الله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى دينه و
الذين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات ومن ارتضى دينه
ندم على ما يرتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيمة تذنيبا
الاول في العفو اعلم ان المعتزلة قالوا بالعفو عن الصغاير قبل
التوبة وعن الكباير بعدها وقالت المرجئة بالعفو عن
الصغاير والكباير لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور الاشاعرة
الى انه يعفو عن الكباير مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا
الان بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع
بعفوه على الكباير بلا توبة بل نجوزه والتحقيق ان الله تعالى يعفو
عن الكباير بالتوبة او الشفاعة وعن الصغاير بدونها مع الاجتناب
عن الكباير ومما يدل على بطلان قول المعتزلة قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا
الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة [illegible]
لان الشرك مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران
وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام الله تعالى وقوله ان الله
يغفر الذنوب جميعا فانه عام وهو للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع
عليه وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والايات

الدالة

الدالة على العفو كثيرة والدليل على العفو عن الصغاير
بشرط الاجتناب عن الكباير قد اوردناه في بحث
التكفير والدليل على العفو بالشفاعة سنذكره
ان شاء الله في اثبات الشفاعة واما قول المرجئة
فمخالف للاجماع بل مخالف للدين ضرورة الثاني
في الشفاعة اعلم ان الامة قد اجمعت على ثبوت
الشفاعة وهي عندنا لاهل الكبائر وقد دل على
تحققه ايات من كتاب الله وصح عن النبي صلى الله عليه وآله
قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر وكذا تواتر عن
اهل البيت عليهم السلم ثبوت الشفاعة للنبي وآله ص
بل للمؤمنين ايضا ومن رواياتهم عليهم السلم ما رواه محمد بن
بابويه رحمه الله في عيون الاخبار بسنده عن الحسين
بن خالد عن الرضا عليه السلم عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من لم يؤمن بحوضي فلا اورده الله
حوضي ومن لم يؤمن بشفاعتي فلا اناله الله شفاعتي ثم قال ع
انما شفاعتي لاهل الكباير من امتي فاما المحسنون فما عليهم

من سبيل قال الحسين بن خالد فقلت للرضا عليه السلام يا ابن رسول الله
صلى الله عليه وآله فما معنى قول الله عز وجل ولا يشفعون الا لمن
ارتضى قال لا يشفعون الا لمن ارتضى دينه ثم قال ابن بابويه
رحمه الله قال مصنف هذا الكتاب ان الشفاعة لا تنفع اذا
كانت لغير مرتضى لقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى و
قالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة
وهو عام في شفاعة النبي صلى الله عليه وآله وغيره قلت
بدليل قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
ان يكون المراد ان الشفاعة لا تنفع اذا كانت لغير
مرتضى لقوله تعالى وما يشفعون الا لمن ارتضى الفرع
الثامن من فروع الحسن والقبح العقليين وجوب
الثواب على الله اوجبه معتزلة البصرة مستدلين بان التكليف
اما لا لغرض ~~عايد الى الله~~ وهو منزه عن ذلك او الى العبد اما في الدنيا
وانه منتف وقطع للنفس عن شهواتها بلا نفع دنيوي واما في
الآخرة وذلك اما تعذيبه عليه وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب اجاب

وهو عبث قبيح يستحيل صدوره منه تعالى واما الغرض م
صح

الاشعرية

الاشعرية بمنع وجوب الغرض ولا يخفى ان وجوب الاشعرية
مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي الغرض عن الله سبحانه
وقد ابطلناه سابقا والتحقيق في الجواب انه يجوز ان يكون
التكليف لا لغرض بل يكون وقوعه لكون المكلف به شكرا
النعم وهو في نفسه حسنا لا يتوقف حسن التكليف به على
عوض وقول صاحب التجريد لجاب المشقة في شكر المنعم
قبيح دعوى بغير دليل ودعوى البداهة لا وجه لها
ولا يخفى ان المستفاد من اثار اهل البيت عليهم السلام ان العبادة
شكر لنعم الله تعالى والثواب عليها من باب التفضل والكرم من
حيث انه تعالى وعد المؤمنين بالثواب على الاعمال الصالحة ووجب
عليه الوفاء بالوعد لان خلف الوعد عقلا قبيح الفرع التاسع
ان عقاب المطيع الممتثل للاوامر والمنتهي عن النواهي قبيح و
العقل الحكم بقبحه بالبداهة خلافا للاشعرية فانهم جوزوا
عقلا على الله سبحانه تعذيب المطيع حتى الانبياء واثابة العاصي
حتى الكفرة وهذه العقيدة القبيحة مبنية على انكار الحسن
والقبح العقليين وقد عرفت بطلانه ولكن لم يجوزوا شرعا

وما صنعه م

تعذيب المطيع لانه موعود بالثواب وخلف الوعد صفة
نقص وهذا مبني على اصلهم الفاسد من ان الكلام من
صفات الذات والتحقيق انه من صفات الفعل وهو مقتضى
الدليل القاطع والبرهان الساطع واما عقاب العاصي
فجائز عقلا من غير شك ولا شبهة لانه استحق العقوبة بالعصيان
جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وهو الفرع
التاسع وجوب البعث اعلم ان الناس اختلفوا في المعاد
فاطبق المليون على المعاد الجسماني وعلى كفر من انكره لانه قام
دليل قاطع عليه واستدل المحقق الطوسي قدس سره بوجهين الاول
ان الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد المكلف
بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود للوفاء بالوعد والوعيد و
الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل
الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى
الحكمة والا كان ظالما تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال الشارح
الجديد للتجريد بعد ذكرها هذا الدليل وهذا البيان مبني

الفرع التاسع

على قاعدة

على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين في ان العدل واجب
على الله تعالى كما هو مذهب المصنف انتهى كلامه اقول في هذا الدليل
نظر لانا لا نسلم وجوب ايصال الثواب في دار التكليف بل ايصال
الثواب في دار الشكر تفضل وهو غير واجب على الله ثم اعلم ان
جماعة من المخالفين قالوا بالمعاد الجسماني فقط وهذا القول
منسوب الى اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة وذهب
جماعة وهم الفلاسفة الالهيون الى القول بالمعاد الروحاني
فقط وذهب جماعة وهم الفلاسفة الطبيعيون الى
انكار المعادين وتوقف جالينوس في المعاد الروحاني
وقال لم يتبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او هو جوهر باق بعد فناء
البدن فيمكن المعاد وذهب جماعة الى المعاد الجسماني والروحاني
معا وهم الامامية وكثير من محققي المخالفين وهذا هو المذهب
الحق المستفاد المعلوم من آثار الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين ومما يدل من آيات الكتاب
على بقاء الروح بعد فناء البدن قوله تعالى ولا تحسبن الذين

قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين
وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
ومما يدل على الجسماني قوله تعالى يحيي العظام وهي رميم وقوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى
قادرين على ان نسوي بنانه وغير هذه الايات من الايات
الكثيرة الصريحة والروايات الصريحة الدالة على المعادين
الروحاني والجسماني متواترة فلا شك ان المعاد الجسماني من ضروريات
الدين ولا ريب في كفر من انكره بل منكره اكفر من اليهود والنصارى
واستدل المنكرون بشبه ضعيفة نحو قولهم ان المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا اخر حتى صار بدن المأكول
جزء بدن الآكل فهذه الاجزاء اما ان لا تعاد اصلا وهو
المطلوب او تعاد في كل منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد
بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما
فقط فلا يكون الاخر معادا بعينه وهو مع افضائه الى الترجيح

بلا مرجح

بلا مرجح ثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
بعينها والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية
وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء وهذا
الجزء فضل في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه
ويحتمل ايضا ان الاجزاء الاصلية لا تصير جزء لبدن الآكل
بل الله سبحانه يحفظها الى وقت البعث والنشور وهذا
هو المستفاد من كلام الائمة الطاهرين عليهم السلام الثانية
ان المعاد الجسماني لو ثبت فاما ان يكون عود الروح
الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الفلك وتوليد
البدن من غير التوالد وهما محالان واستدلوا
على امتناع الجنة التي فيها اللذات الجسمانية بانه لا
يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك
لان هذين العالمين لا يسعانها لقوله تعالى
وجنة عرضها كعرض السماء فبالضرورة يكون فوق
الافلاك اعني خارجها وهو محال لان الفلك

المحيط بجميع الافلاك محدد الجهات وبه ينتهي عالم
الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب لانه
يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى
الجسمانية لان وصول الثواب دايما ووصول العقاب الى
البعض دايما يوجب التحريكات الغير المتناهية و
الجواب عن الاول ان الافلاك حادثة فيمكن عدمها
واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها على ان عود الروح
الى البدن لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك
جايز وقولهم فلك الافلاك محدد الجهات ومنتهى الجسما
نيات الدليل لهم عليه وشبهتهم في غاية الضعف ودوام
الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن وتوليد البدن من
غير التوالد ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية يمكن
عدم تناهي افعالها وانفعالاتها ثم تثبيت عذاب القبر
واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وهو مذهب اهل
البيت عليهم السلام ورواياتهم في هذا الباب متواترة وكذا
اجمع المخالفون عليه ورواياتهم فيه كثيرة والخلاف

قد

قد نشاء بعد تحقق الاجماع من جماعة من المخالفين مثل
ضرار بن عمرو وبشر المريسي وكثير من المعتزلة ومما يدل عليه
من الكتاب قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف
في هذه الاية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة وذهب
الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطايفة من الكرامية
الى ان الموتى تعذب في القبور من غير احياء وقيل في
ابطال هذا القول بانه خروج عن المعقول لان الجماد
لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وكان مراد القائلين
بهذا القول ان الروح تتاذى وتتالم بتقريبها لتاذي
من النار وبعدها من البدن كما كانت تتاذى
اذ كانت في البدن وعلى هذا قولهم ليس بخارج
عن المعقول فالمتكلمون الموجود في الخارج اما
ان لا يكون له اول اي لا يسبق وجوده عدم حتى يكون
قبله العدم وهو القديم او يكون له اول وهو الحادث

اما متحيز بالذات او حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر
والحال في المتحيز هو العرض والمراد بالحلول في المتحيز
مختص به بحيث الاشاره الحسية اليهما واحدة كاللون
مع المتلون دون الماء والكوز وما ليس متحيزا ولا حالا
وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عند المتكلمين اذ لم
يجدوا عليه دليلا فمنهم من قنع بهذا القدر ولم يجزم
بامتناعه ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو
وجد لشارك الباري في هذا الوصف وهو انه ليس
متحيزا ولا حالا في المتحيز ولابد ان يمتاز الباري بغير
هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب وهو
محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفاته فان من
سال عن الباري لايجاب الا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه
ايضا في الحقيقه فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث
القديم واجيب عن الاول بانه لا يلزم من الاشتراك في
وصف بينهما وهو سلبي التركيب في شيء لجواز اشتراك
البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي

كنفي

كنفي ما عداهما منهما اقول يمكن الزام الفلاسفه بهذا الدليل فانهم ايضا
استدلوا على التوحيد وقالوا الاشتراك في الوجوب يستلزم التركيب لا
حتياجه الى الاشتراك والى ما به الامتياز واجيب عن الثاني بان لا نسلم
ان هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي
واما كونه موجدا للكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيها غيره
والتحقيق عندي ان لا حكم من جهة العقل لا على وجود المجرد سوى
الباري ولا على عدمه لعدم الدليل العقلي الدال على احدهما
وما ذكره الفلاسفه في اثبات العقول المجردة وغيرها في
غاية الضعف والوهن وسنذكر ان شاء الله ما ذكروه في اثبات
المجردات ونبطله ولا يخفى ان الدليل العقلي وان لم يقم على نفي
المجردات مطلقا ولكنه قائم على نفي المجردات القديمة التي
يثبتها الفلاسفه وهو ما يدل على حدوث العالم ونفي القدم
ثم اعلم ان الدليل النقلي من الكتاب والسنة قائم على نفي
المجرد مطلقا سواء كان قديما او حادثا ومما يدل على نفي
المجرد سوى الله قوله عز وجل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وجه
الدلالة ان منطوق الاية نفي المثل عن الله ولا شك انه

فذلك فرحت مني الى اخر الحديث ووجه الدلالة انه عليه
السلام نفى الوحدانية عن غير الله فقال لا واحد غيره
وبعدما اثبت الاعضاء والاجزاء للانسان قال
وكذا ساير جميع الخلق فاستفدنا من هذا القول انه ليس
الوحدة والتجرد لغير الله والا لزم التشبيه ومما يدل ايضا
على ما ادعيناه حديث ورد في الكافي في باب الارادة وهذا
موضع الحاجة منه لان المخلوق اجوف معتمل مركب للاشياء
فيه مدخل والخالق لا يدخل الاشياء فيه لانه واحد واحدي
الذات واحدي المعنى فرضاه ثوابه وسخطه عقابه من غير ان
يتداخله شيء الى اخر الحديث ووجه الدلالة ظاهر ومما يدل
ايضا على ما ادعيناه حديث نقل في الكافي في باب معاني
الاسماء عن ابي جعفر الثاني عليه السلام وهذا موضع الحاجه
منه ولكنه القديم في ذاته لان ما سوى الواحد متجزئ و
الله واحد لا متجزئ ولا متوهم بالقلة والكثرة وكل متجزئ او متوهم
بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال على خالق له ووجه الدلالة
ظاهر وفي احتجاج الطبرسي حديث طويل في جواب الصادق

عليه السلام

عليه السلام عن سوالات الزنديق وهذا موضع الحاجة منه
قال الزنديق فكيف هو الله الواحد قال الصادق عليه السلام
في جوابه واحد في ذاته فلا واحد كواحد لان ما سواه
من الواحد متجزئ وهو تبارك وتعالى واحد لا متجزئ ولا يقع
العدد وهذا اصرح فيما ادعيناه ومما يدل ايضا على عدم المجردات
ما رواه محمد بن بابويه بسنده في توحيده في باب في انه عز وجل
لا يعرف الا به عن علي بن عقبة رفعه قال سئل امير المومنين
عليه السلام بم عرفت ربك فقال بما عرفني نفسه قيل وكيف عرفك
نفسه فقال لا تشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس
بالناس قريب في بعده بعيد في قربه فوق كل شيء ولا يقال
شيء فوقه امام كل شيء ولا يقال له امام داخل في الاشياء لا
كشيء في شيء داخل وخارج من الاشياء لا كشيء من شيء خارج سبحان
من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتداء ووجه الدلالة
ان المستفاد من كلام الامام عليه السلام ان الصفات
المذكورة مخصوصة لله ولا توجد في غيره وعلى مذهب القائلين
بوجود العقول المجردة لا تختص هذه الصفات بالله تعالى



لو وجد غير الله شيء يتصف بالوحدة والتجرد لكان شبيها
ومثلا لله فثبت انه ليس في الوجود مجرد احدي الذات
سوى الله الواحد الاحد والعجب كل العجب ان بعض الفضلاء
المتأخرين حيث قلد الفلاسفة وقال بوجود المجردات و
عرف ان القول بها مستلزم للتشبيه قال بنحو من التشبيه
قال في رسائله ما هذا حاصله ان نزهنا الله عن التشبيه بالاجسام
لزم تشبيهه بالجزئيات وان نزهناه عن التشبيه بالمجردات لزم
تشبيهه بالمعاني وان نزهناه عن التشبيه بالمعاني لزم التعطيل
فلا بد من القول بنحو من التشبيه ولا ريب ان هذا الكلام سخيف
ضعيف قد نشأ منه لا لغز ذهنه بمزخرفات محي الدين مصنف
الفتوحات والفصوص وغفلته عما تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام من نفي
التشبيه وعن ضعف دليل الفلاسفة على اثبات المجردات المستلزم للتشبيه
ومما يدل من اخبار آل محمد صلى الله عليه وآله انه ليس مجرد سوى الله
عز وجل ما روى محمد بن بابويه في توحيده بسنده عن الفتح
بن يزيد الجرجاني عن ابي الحسن عليه السلام قال سمعته يقول هو
اللطيف الخبير السميع البصير الواحد الاحد الصمد لم يلد

بعض م

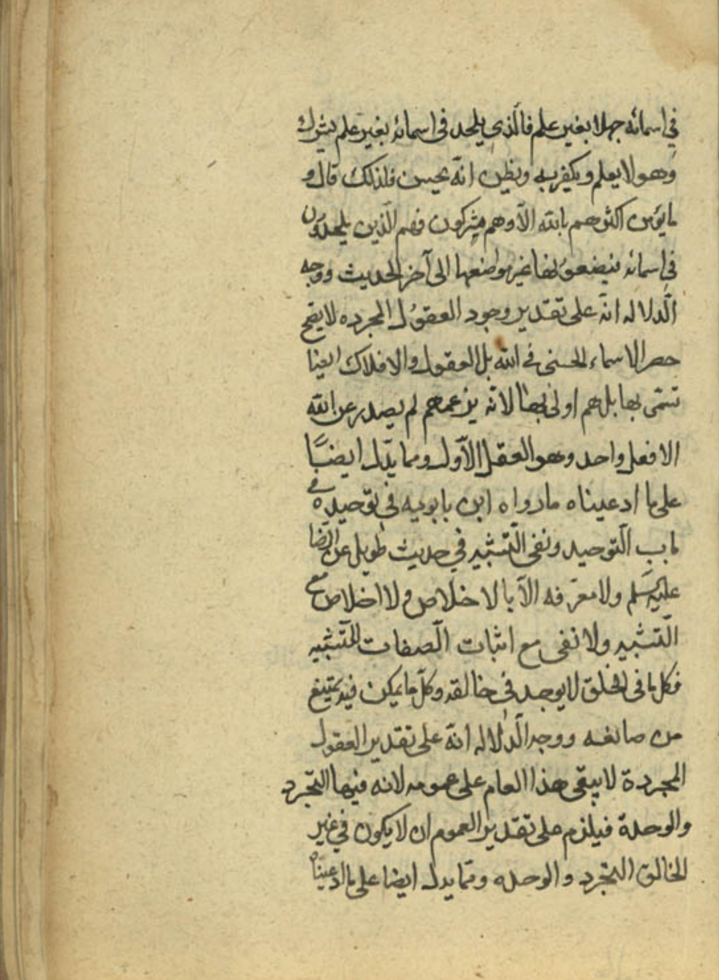
ولم يولد

ولم يولد ولم يكن له كفوا احد منشئ الاشياء ومجسم
الاجسام ومصور الصور لو كان كما يقولون لم يعرف
الخالق من المخلوق ولا منشئ من المنشأ لكنه المنشئ فرق بين
من جسمه وصوره وانشأه اذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبه
هو شيئا والله واحد والانسان واحد اليس قد تشابهت
الوحدانية قال يا فتح احلت ثبتك الله انما التشبيه في
المعاني فاما في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمى و
ذلك ان الانسان وان قيل واحد فانما يخبر انه
جثة واحدة وليس باثنين فالانسان نفسه ليس
بواحد لان اعضاءه مختلفة والوانه مختلفة غير واحد
وهو اجزاء ليست بسواء دمه غير لحمه ولحمه غير دمه
وعصبه غير عروقه وشعره غير بشره وسواده غير بياضه
وكذا سائر جميع الخلق والانسان واحد في الاسم لا واحد
في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد غيره فاما
الانسان المخلوق المصنوع المؤلف من اجزاء مختلفة
وجواهر شتى غير انه بالاجتماع شيء واحد قلت جعلت

بل مشترکة بینه وبین العقول ووجه آخر ان المستفاد من
هذا الحدیث ان کل شیء ما سوی الله له ابتداء والعقول
علی مذهب القائلین بوجودها لیس لها ابتداء وما یدل
علی عدم العقول المجردة ما رواه ابن بابویه بسنده فی کتاب
التوحید عن ابن ابی یعفور قال سألت ابا عبد الله علیه السلام
عن قول الله عز وجل هو الاول والآخر وقلت اما الاول
فقد عرفناه واما الآخر فبین لنا تفسیره فقال انه لیس شیء
الا یبید او یتغیر او یدخله التغیر والزوال او ینتقل من
[لون الی لون] لون ومن هیئة الی هیئة ومن صفة الی صفة ومن زیادة
الی نقصان ومن نقصان الی زیادة الا رب العالمین
الی آخر الحدیث وهذا الحصر دلیل علی عدم العقول المجردة
لان القائلین بوجودها لا یجوزون علیها التغیر ومما
یدل علی ما ادعیناه ما رواه ابن بابویه فی توحیده بسنده
فی باب العرش وصفاته والحدیث طویل وهذا موضع
الحاجة منه ولله الاسماء الحسنی لا یسمی بها غیره وهی التی وصفها
فی الکتاب فقال فادعوه بها وذروا الذین یلحدون

[الی م]

فی


فی اسمائه جهلا بغیر علم فالذی یلحد فی اسمائه بغیر علم یشرک
وهو لا یعلم ویکفر به ویظن انه یحسن فلذلک قال و
ما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون فهم الذین یلحدون
فی اسمائه بغیر علم فیضعونها غیر مواضعها الی آخر الحدیث ووجه
الدلالة انه علی تقدیر وجود العقول المجردة لا یصح
حصر الاسماء الحسنی فی الله بل العقول والافلاک ایضا
تسمی بها بل هم اولی بها لانه بزعمهم لم یصدر عن الله
الا فعل واحد وهو العقل الاول ومما یدل ایضا
علی ما ادعیناه ما رواه ابن بابویه فی توحیده فی
باب التوحید ونفی التشبیه فی حدیث طویل عن الرضا
علیه السلام ولا معرفة الا بالاخلاص ولا اخلاص مع
التشبیه ولا نفی مع اثبات الصفات للتشبیه
فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکل ما یمکن فیه یمتنع
من صانعه ووجه الدلالة انه علی تقدیر العقول
المجردة لا یبقی هذا العام علی عمومه لانه فیها التجرد
والوحدة فیلزم علی تقدیر العموم ان لا یکون فی غیر
الخالق التجرد والوحدة ومما یدل ایضا علی ما ادعینا

ما رواه ايضا في هذا الباب في خطبة طويلة عن امير المؤمنين
عليه السلم وكل عالم فمن بعد جهل تعلم والله لم يجهل ولم
يتعلم احاط بالاشياء علما قبل كونها فلم يزدد بكونها
علما علمه بها قبل ان يكونها كعلمه بعد تكوينها ووجه الدلالة
ان العقول المجرده عند القايلين بها لم تتعلم بعد جهل
فلا تبقى على تقدير وجودها هذا العام على عمومها
ومما يدل ايضا على ما ادعيناه هذه العبارة التي من
جمله هذه الخطبه توحد بالربوبيه وخص نفسه بالوحدانيه
ووجه الدلاله ان على تقدير العقول المجرده ليس
الربوبية والوحدانية مخصوصة لله ومما يدل ايضا على
ما ادعيناه هذه العبارة الواردة في هذا الباب
من خطبة خطبها امير المؤمنين عليه السلم الذى عجزت
الملائكة على قربهم من كرسي كرامته وطول ولههم اليه
وتعظيم جلال عزه وقربهم من غيب ملكوته ان يعلموا
من امره الا ما اعلمهم ووجه الدلالة ان هذه العبارة
تدل على ان الملائكة عاجزين عن العلم بامر الله الا
بالاعلام والعقول المجردة عند القايلين بها

عالمون

عالمون بكل شيء من غير تعليم ويقولون ان الملائكة عبارة
عنهم فيلزم على تقدير وجودها عدم صحة كلامه عليه السلم
ومما يدل ايضا على ادعيناه ما رواه محمد بن بابويه
في توحيده بسنده عن زراره بن اعين قال سالت
ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل وسع كرسيه
السموات والارض السموات والارض وسعن ام
الكرسي وسع السموات والارض والعرش وكل شيء
في الكرسي وقد روى رحمه الله هذا الحديث وحد
يثين آخرين في هذا المعنى ووجه الدلالة ان فيه
تصريحا بان كل شيء متحيز مكاني وهو ينافي وجود
المجردات من العقول والنفوس ويمكن الاستدلال
على ابطال قول القايلين بوجود العقول
المجردة بقوله تعالى ومن الماء كل شيء حي ووجه الدلالة
ان الاية الشريفة تدل على ان كل شيء يصدق عليه انه
حي مخلوق من الماء والعقل عند القايلين بوجوده
حي فيلزم ان يكون ماديا مخلوقا من الماء ومما
يؤيد هذه الاية ما رواه ابن بابويه في توحيده

بسنده عن جابر الجعفي قال جاء رجل من علماء اهل الشام
الى ابي جعفر عليه السلام فقال جئت اسألك عن مسئلة لم
اجد احدا يفسرها لي وقد سالت ثلثة اصناف من الناس
فقال كل صنف غير ما قال الاخر فقال ابو جعفر عليه السلام
وما ذلك فقال اسألك ما اول ما خلق الله عز وجل من
خلقه فان بعض من سالته قال القدرة وقال بعضهم
العلم وقال بعضهم الروح فقال ابو جعفر عليه السلام ما قالوا شيئا
اخبرك ان الله علا ذكره كان ولا شيء غيره وكان
عزيزا ولا عز لانه كان قبل عزه وذلك قوله تعالى سبحان
ربك رب العزة عما يصفون وكان خالقا ولا مخلوق واول
ما خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الاشياء منه وهو الماء
فقال السائل فالشيء خلقه من شيء او من لا شيء فقال
خلق الشيء لا من شيء كان قبله ولو خلق الشيء من شيء
اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شيء ولكن
كان الله ولا شيء معه فخلق الشيء الذي جميع الاشياء منه
وهو الماء وجدا لتاييد ظاهر فان قيل يلزم لما ذكرتم
ان يكون ابليس ايضا من ماء لانه حي وهو خلاف

ما اخبر ابليس عن نفسه وحكاه الله سبحانه عنه قلنا
الاية تدل على ان ابليس ايضا مخلوق من الماء والخبر
بانه من النار لا يعارضها لانه لا يبعد ان يكون كاذبا
في دعواه ويؤيد ما قلناه ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره
بسنده عن اسحق بن جعفر قال قال ابو عبد الله عليه السلام
اي شيء يقول اصحابك في قول ابليس خلقتني من نار و
خلقته من طين قلت جعلت فداك قد قال ذلك وذكر
الله في كتابه قال كذب ابليس يا اسحق ما خلقه الله
الا من طين ثم قال قال الله الذي جعل لكم من الشجر
الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون خلقه الله من
ذلك النار من تلك الشجرة والشجرة اصلها من طين

فصل

في ابطال قول الفلاسفة بوجود العقول المجردة مستدلين
بانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد فلم يصدر
عن الله عز وجل سوى العقل الاول ولا شك في بطلان
هذا القول المخالف للدين لانه يستلزم ان لا يكون
رب العالمين قادرا على شيء سوى فعل واحد وهو

مخالف للكتاب والسنة واجماع المسلمين بل اجماع جميع
المليين ويستلزم ان يكون جميع الاسماء الحسنى من اسماء
الله الافعالية مثل الخالق والبارى والمصور والمعطى
والمانع والمجيب والمحيى والمميت والرزاق وغيرها
من الاسماء تكون حقيقة اسماء للعقل الفعال ويلزم ان
يكون منزل الكتب ومرسل الانبياء ومظهر المعجزات
فى ايديهم ومكلم موسى ع ونبينا صلى الله عليه وآله في المعراج
هو العقل الفعال فطلب الحاجات حينئذ من الله
سبحانه لا وجه له بل طلب الحاجة ممن لا يقدر على قضاءها
عقل قبيح اعوذ بالله من هذا الاعتقاد فان قيل قايل
انهم يقولون ان الافعال كلها لله لانه اليه ينتهى سلسلة
الوجود قلت فيلزم على هذا المقال ان يكون جميع ما فعله
من خير وشر من فعل الله والفرق بين المقامين تحكم فما هى
هذه الشبهة الا شبهة معوية حين قتل عمار بن ياسر رحمة الله
حيث قال ما قتلنا عمار ا بل على قتله حيث اتى به ثم
اعلم ان ما دعاهم الى هذه المقالة السخيفة شبهة ضعيفة

وهو ان الواحد

الواجب

وهو ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد لانه ان صدر
منه اكثر من واحد يلزم ان لا يكون واحدا حقيقيا لان
كونه صادرا عنه هذا الفعل غير كونه صادرا عنه الاخر
والمصدريتان ثبوتيان فوجب ان لا يصدر عن
البارى الا شئ واحد وهو العقل الاول وهو لما فيه
من الكثرة وهى الوجوب والامكان وتعقل ذاته صدر عنه
عقل اخر ونفس وفلك مركب من الهيولى والصورة و
كذا صدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك
اخر ونفس له وهكذا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
وهو المؤثر فى عالم الكون والفساد واعلم ان المحقق
الطوسى رحمه نقل فى شرح الاشارات هذا الدليل
ولكن بغير هذه العبارات عن ابن سينا وشرحه ولم
يتعرض لدفعه لان مقصوده هناك على ما تعهد فى
اول الكتاب الشرح لا الجرح ولكن قال فى الفصول قالت
الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة
لهم على هذه الدعوى فى غاية الركاكة ثم اجاب عن

كل ح

فى محل واحد فالوا نعم قال فهلا اثبتم بعدد كل لون صانعا
قديما ليكون فاعل واحد من هذه الالوان غير فاعل الضد
الاخر من فعل انتهى لا شك ان مقالة الفلاسفة قريبة
من مقالة الثنوية بل نشاءة من شئ واحد وهو انهما زعما
ان فعل الصانع بالطبع كالنار والثلج ولهذا ادعى بعض
اتباع الفلاسفة البداهة فى الحكم بان لا يصدر من
الواحد الا الواحد فان قيل كيف تعتقد الفلاسفة
ان فعل الصانع بالطبع وهم يثبتون العلم وان قالوا
بالايجاب والاضطرار قلنا ثبوت العلم لا ينافى كون الفعل
بالطبع اما ترى ان المتردى من السطح نزوله بالطبع و
ان كان عالما بنزوله وكونه عالما لا يخرج فعله عن كونه
بالطبع مع علمه به فان قيل كيف تنكرون وجود العقل
وقد نطق بوجوده نبى الرحمة واله اصحاب العصمة صلى
الله عليه واله من الروايات الواردة من طرقهم عليهم السلام
ما رواه ابو جعفر محمد بن يعقوب الكلينى فى الكافى بسنده عن
ابى جعفر الباقر عليه السلام قال لما خلق الله العقل استنطقه

ثم

ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتى وجلالى
ما خلقت خلقا هو احب الى منك ولا اكملك الا فيمن
احب اما انى اياك آمر واياك انهى واياك اعاقب واياك
اثيب وما رواه ايضا فيه بسنده عن ابى جعفر عليه السلام قال
لما خلق الله العقل قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال
وعزتى ما خلقت خلقا احسن منك اياك امر واياك
انهى واياك اثيب واياك اعاقب قلت المراد بالعقل
فى هذين الحديثين وغيرهما غير ما اراده الفلاسفة
كما سنبين انشاء الله وقال شارح الكافى فى الوافى فى
شرح هذا الحديث استنطقه جعله ذا نطق وكلام
يليق بذلك المقام ليصير اهلا للخطاب واقبل اى الى
الدنيا واهبط الى الارض رحمة للعالمين فاقبل ونزل
الى هذا العالم فافاض النفوس الفلكية باذن ربه ثم الطبايع
ثم الصور ثم المواد فظهر فى حقيقة كل منها وفعل فعلها
فصار كثيرا واعدادا وتكثر اشخاصا وافرادا ثم قال له ادبر
ارجع الى ربك فادبر فاجاب داعى ربه وتوجه الى

شبهتهم هذه بوجهين اوجههما ان التكثرات التي
في العقل الاول ان كانت موجودة صادرة عن البارى
لزم صدورهما عن الواحد وان صدرت من غيره
لزم تعدد الواجب وان لم يكن موجودة لم يكن تاثيرها
في الموجودات معقولا انتهى اقول وان فرضنا تاثير الا
مور الاعتبارية المعدومة في الموجودات فهي في الشبهة
ايضا متصورة فلم لا يجوز صدور الافعال الكثيرة منه فيكون
ويمكن الاستدلال على بطلان قول الفلاسفة بان لا يصدر
عن الواحد بانه لو صح هذا القول لزم وجود الفا
علين بعدد الموجودات وان لا يكون في الموجودات
مركب لان العقل يحكم بان الامور الاعتبارية
العقلية لا يجوز ان يكون موثرا في الموجودات
العينية فيستحيل ان يصدر من الواحد الا الواحد
ويستحيل ان يصدر منه المركب فلزم ان لا
يكون الفاعلون بعدد الموجودات واعلم ان هذا
استدلال مقتبس من كلام خاتم الانبياء في ابطال

قول

قول الثنوية القائلين بالنور والظلمة نقل في تفسير
العسكري عليه السلام عن الصادق عليه السلام حديث
طويل في ذكر مجادلة النبي صلى الله عليه وآله مع اهل
خمسة اديان اليهود والنصارى والدهرية و
الثنوية والمشركي العرب وهذا موضع الحاجة منه
قال عليه السلام ثم اقبل يعني النبي صلى الله عليه وآله على الثنوية
الذين قالوا النور والظلمة هما المدبران فقال
وانتم فما الذي دعاكم الى ما قلتموه من هذا فقالوا
لانا وجدنا العالم صنفين خيرا وشرا ووجدنا الخير
ضد الشر فانكرنا ان فاعلا واحدا يفعل الشيء وضده
بل لكل واحد منهما فاعل الا ترى ان الثلج محال ان يسخن
كما ان النار محال ان يبرد فاثبتنا لذلك صانعين ظلمة
ونورا فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله اولستم قد
وجدتم سوادا وبياضا وحمرة وصفرة وخضرة وزرقة
كل واحد ضد لسايرها لامتناع اجتماع اثنين منها في
محل واحد كما ان الحر والبرد ضدان لاستحالة اجتماعهما

جناب قدسه بان صار حب بمصور من ماء عذب
وارض طيبة ثم نبت نباتا حسنا ثم صار حبوانا ذا عقل
هيولاني ثم صار عقلا بالملكة ثم عقلا مستفادا ثم عقلا بالفعل
ثم فارق الدنيا ولحق بالرفيق الاعلى الى اخر كلامه اقول
لا شك ان هذا التفسير غير صحيح لان كلام الله وكلام
رسول الله واله ورسوله ورد بلسان العرب فيجب ان يحمل
كلامهم على المعنى اللغوي الا ان ثبت له معنى شرعي
فيحمل عليه ولا ريب ان اهل اللغة لا يعرفون للعقل معنى سوى
ما في الانسان من قوة التميز الذي يميز به الانسان
بين الخير والشر والحق والباطل وضده الجنون والخبل
والحمق وفي الشرع قد يستعمل في معناه اللغوي وقد يستعمل
في معنى اخص منه وهو الفهم الذي يدعو صاحبه الى
الزهد في الفاني والرغبة في الباقي وهذا المعنى اكثر ما
يستعمل فيه لفظ العقل في الاخبار والعقل بهذا المعنى ضده
الجهل ومن الاخبار الواردة فيه العقل بهذا المعنى ما
روي في الكافي انه سئل امير المؤمنين عليه السلام عن العقل

فقال هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان والجوهر المجرد
الذي يسميه الفلاسفة العقل غير معروف في اللغة
والشرع فحمل العقل الوارد في الاخبار على هذا المعنى
غير جائز ولا يخفى ان صاحب الوافي بنى تفسيره على الفلسفة
اشد الانكار والتصوف وجمع بينهما مع ان المتصوفة
ينكرون الفلسفة اشد الانكار كما يظهر من كلام الغزالي
والرومي وغيرهما اما قوله بوجود العقل بمعنى الجوهر المجرد
فموافق لمذاهب الفلاسفة وكذا نسبة الخلق الى
العقل ولكن خطاب العقل وامره بالاقبال والادبار
يستلزم صدور الكثير من الواحد وهو مخالف
لقواعدهم وكذا قوله ثم افاض النفوس الفلكية باذن ربه
ثم الطبايع ثم الصور ثم المواد مخالف لضوابطهم لانه بزعم
الفلاسفة لم يخلق العقل الاول الا ثلثة اشياء عقلا
ونفسا وفلكا وقوله فظهر في حقيقة كل منها وفعلها
ليس موافقا لمذاهب الفلاسفة ولا لقواعد المتصوفة القائلين
بوحدة الوجود المخالف للدين ضرورة ثم لا يخفى ان

تفسير الاقبال بالتوجه الى عالم الخلق والادبار بالتوجه الى
عالم القدس غير موجه بل الموجه العكس فان قلت اظهر
بما بينت بطلان تفسير صاحب الوافي فما التفسير
الصحيح لهذا الحديث قلنا التفسير الصحيح ما اتلوه
بعون الله تعالى عليك اعلم ان المراد بالعقل معناه اللغوي
او الشرعي وقد عرفت المعنيين والمراد بالخلق اما
التقدير او التكوين لانه ورد في اللغة والشرع بالمعنيين
والاقبال معناه التوجه الى عالم القدس والادبار معناه
ترك التوجه ولا يخفى ان الطاعة على نوعين الطاعة الا
قبالية مثل الذكر والفكر والمراقبة والطاعة والادبارية مثل
الجهاد وتحصيل الات الحرب وتحصيل المعاش بالتجارة
والزراعة وغيرهما والعقل يطيع الله تعالى في الامرين بخلاف
الجهل فان كان المراد بالخلق التكوين فيكون المراد بتكوين
العقل تكوينه في الارواح المخلوقة قبل الابدان والاقبال والادبار
كناية عن اقتضائه الاطاعة والانقياد ويحتمل على تقدير
التكوين ان يكون المراد بالعقل الارواح الحالة فيها العقول فيكون

من قبيل تسمية المحل باسم الحال وحينئذ خطاب
الارواح الحالة فيها ~~العقول فتكون~~ بالاقبال
والادبار كخطابهم بقوله تعالى الست بربكم ولا
استبعاد فيه ومما يؤيد ما ذكرناه من ان
العقل هو الفهم الذي في الانسان دون ما
ذكره الشارح ما في محاسن البرقي من الزيادة
في اخر هذا الحديث وهي هذه فاعطى محمدا صلى
الله عليه واله تسعة وتسعين جزءا الخ قسم بين
العباد جزءا واحدا ومما يؤيد ما ذكرناه ايضا
ما في اخر حديث العقل في خصال ابن بابويه
رحمه الله بعد الامر بالاقبال والادبار وهو
هذا فقال الهي اسالك ان تشفعني فيمن خلقتني
فيه فقال الله عز وجل للملائكة اشهدكم اني شفعته
فيمن خلقته فيه ولا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان
المراد بالعقل الصفة المخلوقة في الانسان لا الجوهر
المجرد كما زعم الشارح ومما يدل ايضا على ما قلناه

ما في الكافي مسنداً عن سماعة قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام
وعنده جماعة من مواليه فجرى ذكر العقل والجهل
فقال ابو عبد الله عليه السلام اعرفوا العقل وجنده
والجهل وجنده تهتدوا قال سماعة فقلت جعلت
فداك لا نعرف الا ما عرفتنا فقال ابو عبد الله
ان الله عز وجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره فقال له ادبر
فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تبارك وتعالى
خلقتك خلقا عظيما وكرمتك على جميع خلقي قال ثم
خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانيا فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فلم يقبل
الى اخر الحديث في بيان جند العقل وجند الجهل
من الخصال المحمودة والخصال المذمومة التي في
العقلاء والجهال ووجه دلالة هذا الحديث على ما
قلناه ان العقل هنا اورد في مقابل الجهل وهو الصفة
التي في الانسان فكذا العقل الذي في مقابله لا الجوهر
المجرد الذي سماه الفلاسفة عقلا قال صاحب
الوافي في شرح هذا الحديث عن يمين العرش عبارة

عن

عن جميع الخلايق كما ورد في الحديث ويأتي ذكره
ويمينه اقوى جانبيه واشرفهما وهو عالم الروحانيات
كما ان يساره اضعفهما وادونهما وهو عالم الجسمانيات
اقول لا يخفى ان المتبادر من العرش ههنا ليس الا
الجسم المخلوق الذي قد ذكره الله تعالى في كتابه بقوله و
كان عرشه على الماء ودل اخبار كثيرة على انه جسم احاط
به انوار الخلفة ويجيء ان شاء الله تعالى بعضها فينبغي ان يحمل
العقل ههنا على روح خاتم الانبيا المعروض لاكمل العقول
الذي دل كثير من الاخبار على انه خلق مع ارواح اوصيائه
قبل السموات والملائكة ومن جملة تلك الاخبار ما نقل عن
كتاب ابن خالويه عن جابر بن عبد الله الانصاري رضي
الله عنه قال سمعت رسول صلى الله عليه واله يقول ان
الله عز وجل خلقني وخلق عليا وفاطمة والحسن والحسين من
نور فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا فسبحنا فسبحوا
وقدسنا فقدسوا وهللنا فهللوا ومجدنا فمجدوا ووحدنا

في ذمائم الصفات الى اخر كلامه اقول ما ذكره
هذا الفاضل في بيان الادبار والاقبال مخالف
لمذاهب الشيعة والمتصوفة والفلاسفة القائلين
بوجود العقول وساير الملل فانه لم ينقل عن احد
من هولاء ان الجهل هبط مع العقل فظهر في حقائق
النفوس الفلكية والطبايع والصور والمراد
فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض جبلية
منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا والله يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم فصل اعلم ان الروح التي يسميها
الفلاسفة النفس الناطقة ليست بمجردة وما ذكرناه
في نفي العقول المجردة من الكتاب والسنة يدل
على عدم تجرد الروح ايضا ويدل ايضا على عدم تجردها
قوله تعالى واذا بلغت الحلقوم وقوله تعالى واذا بلغت التراقي
ولا شك ان هاتين الايتين صريحتان في عدم تجردها
لان بلوغ الحلقوم والتراقي لا يتصور الا في الجسم وقوله تعالى
ونفخت فيه من روحي ولا ريب ان المنفوخ لا يكون
الا جسما لطيفا والاحاديث الدالة على انها جسم كثيرة
منها ما رواه محمد بن بابويه في كتاب التوحيد

بسنده

بسنده عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل
ونفخت فيه من روحي كيف هذا النفخ فقال ان الروح
متحرك كالريح وانما سمي روحا لانه اشتق اسمه من الريح
وانما اخرجه على لفظ الروح لان الروح مجانس للريح
وانما اضافه الى نفسه لانه اصطفاه على ساير الارواح كما
اصطفى بيتا من البيوت فقال بيتي الى اخر الحديث
وفي كتاب الاحتجاج حديث طويل في جواب الصادق عليه السلام
عن سوالات الزنديق وموضع الحاجة منه هذا قال
عليه السلام الروح جسم رقيق قد البس قالبا كثيفا ثم قال
بعد كلام فاذا اخذ الدم فارق الروح البدن قال الزنديق
فهل يوصف بخفة وثقل ووزن قال عليه السلام الروح
بمنزلة الريح في الزق فاذا نفخ فيه امتلا الزق منها
فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا ينقصه
خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن
قال الزنديق افتلاشى الروح بعد خروجها عن
قالبه ام هو باق قال عليه السلام بل هو باق الى وقت ينفخ

فوحد وانه خلق الله السموات والارض وخلق الملايكة
فلكثت الملايكة مايه عام لا تعرف تسبيحا ولا تقديسا فسبحنا
فسبحت شيعتنا فسبحت الملايكة الى الارض رحمة احر الحديث
ثم قال ادبر اى انصرف الى الدنيا واهبط الى الارض رحمة
للعالمين فمعنى الادبار هاهنا بعينه هو معنى الاقبال فى
الحديث الاول والتعبير عنه بكل منهما صحيح فان الله سبحانه
بكل شيء محيط فالاقبال اليه عين الادبار عنه وبالعكس فلا
منافات بين الحديثين فى التقديم والتاخير اقبل توجه الى
وترق الى معارج الكمال باكتساب المقامات والاحوال
خلقا عظيما اكرمته بتقويم كل شيء بعد تقويم الله اياه وكرمتك
على جميع خلقى اذ هو وسيلة افاضة نور الوجود على الجميع ثم خلق
الجهل وهو جوهر نفسانى ظلمانى خلق بالعرض وبتبعية العقل
من غير صنع العقل يقوم به كل ما فى الارض من الشرور والقبائح — فيه غير صنع م
وهو بعينه نفس ابليس وروحه الذى تنشعب منه ارواح — به قوام حيوانية م
الشياطين ثم خلقت من ظله ارواح الكفار والمشركين من

البحر

البحر الاجاج من المادة الجسمانية الظلمانية الكدرة
التى هى منبع الشرور والافات فى هذا العالم وهو
اشارة الى علته القابلية ثم قال فقال له ادبر امر
الله له امر التكوين ان اهبط من عالم الملكوت
والنور الى عالم المواد والظلمات مصلحة للنظام
وابتلاء الانام او نظام هذا العالم وعمارته
لا يصلح الا بنفوس شريرة وقلوب قاسية ونكبد
السعداء المهتدين لا يتمشى الا بوجود الاشقياء ثم
قال اقبل فتوجه الى عالم النور وبعد عن مقام
الرحمة والنور هابطا مع العقل فظهر فى حقايق
النفوس الفلكية والطبايع والصور والمواد
فصار جسما مصورا من ماء اجاج وارض خبيثة
منتنة ثم صار نباتا ثم حيوانا ذا جهل هيولانى ثم
اكتسب جهلا بالملكة ثم جهلا مستفادا ثم جهلا بالفعل
وعند ذلك انتهى ادباره فى غاية البعد عن الله سبحانه — فصار م
ثم قال بعد ذلك ثم قال له اقبل امرا تكليفيا تشريعيا
فلم يقبل لانه بلغ بالادبار اقصى مراتب الكمال المتصور
فى حقه ولهذا استكبر لتاكد وجوده الظلمانى ورسوخه

في الصور فعند ذلك يبطل الاشياء وتفنى فلا حس بقي
ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بداها مدبرها وفي
هذا الكتاب ايضا حديث طويل في جواب سايل قال ابو محمد
الحسن عليه السلام اما ما سالت عنه من امر الانسان اذا نام
اين تذهب روحه فان روحه متعلقة بالريح والريح متعلقة
بالهواء الى وقت ما يتحرك صاحبها لليقظة فان اذن الله
برد تلك الروح على صاحبها جذبت تلك الروح الريح
وجذبت تلك الريح الهواء فرجعت وسكنت في بدن
صاحبها وان لم ياذن الله برد تلك الروح على صاحبها
جذب الهواء الريح فجذبت الريح الروح فلم ترد الى
صاحبها الى وقت ما يبعث والفلاسفة والمتفلسفة استدلوا
على تجردها بوجوه ضعيفة سخيفة لا توجب علما ولا ظنا الاول ان
عارضها وهي الصورة المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان تكون النفس
الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا اما بيان تجرد
عارضها ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين
كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون

مجردا الا انه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض
مادية من مقدار معين واين معين ووضع
معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين واما بيان لزوم تجرد
العارض ان اختصاص المحل بالمقدار المعين
والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص
الحال فيه والجواب عنه انا لا نسلم ان العلم بارتسام
صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم
بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام
صورة المعلوم فيها وليس لهم دليل على ان العلم
بارتسام الصورة سلمنا ولكن لا نسلم ان اتصاف
الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما
حل فيها بها انما يلزم ذلك اذا كان حلول الصورة
فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فان
اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل
فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع
ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل

محلها الا بنافي تجردها عنها بحسب ذاتها والثاني
ان النفس غير منقسمة ولا شئ من الماديات
غير منقسم فالنفس ليست بمادية اما الصغرى فلان
النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم والا يلزم
المعقول الغير المنقسم واما الكبرى فلان المادي
اما جسم او ما حل فيه وكل منهما منقسم والجواب
عنه بانا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو
سلم فلا نسلم مساواتها في الانقسام وعدمه
لان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي و
ليس من لوازم الماهية ولو سلم فلا نسلم ان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه وايضا لا نسلم ان
كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة و
الثالث ان النفس الناطقة تقوى على معقولات
غير متناهية وافعال الماديات متناهية والجواب
عنه بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة
العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جائزة على الجسمانيات كهيولى الاجسام
العنصرية ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على

كالنقطة والوحدة وغيرهما
من البسائط التي لا تنقسم
فالنفس التي هي عاقلة
لها ومحلها لا تنقسم صح
مساواة الصورة
المعلوم في تمام
الماهية ولو سلم
فلا نسلم صح صح

على مذهب الفلاسفة

معقولات

معقولات غير متناهية ان اردتم انه لا ينتهي
الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى
الجسمانية كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي
في تصور الاشكال الى حد لا تقوى على تصور شكل
اخر بعده وان اردتم بها انها تستحضر معقولات لا
نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع والرابع ان النفس
تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني
ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
والخيال والجواب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك
بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة
وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات والخامس ان
النفس غير حالة في جسم مثل القلب والدماغ او غيرهما
فانها لو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه
لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له وذلك لانه اما
ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا
بل يتوقف على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في
ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم ان يعم

بلا توسط آلة صح

دائمة التعقل له لوجوب وجود المعلول عند وجود
العلة التامة وان كان الثاني لزم ان لا تعقل
له لان حصول صورة صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع ويرد على هذا
انه مبني على ان العلم بارتسام الصورة وهو غير
ثابت وقد مر الكلام فيه وعلى تقدير التسليم يجوز
ان لا يكفي في تعقل محلها حصوله بنفسه عندها
ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس او غيره من
الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك
الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في ~~تلك المادة لا~~
~~صورة مساوية لها في تمام الماهية~~ لان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل
مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان
متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة

الحسية

الحسية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا
فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك
الصورة الحسية او النوعية كانت ايضا في تلك المادة
فيجتمع فيها صورتان حسيتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية واخرى عقلية قلنا لا يلزم من
حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذا
المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز
ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة
الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة توصف
بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهنا
الامتياز حاصل لان احدى الصورتين حالة في
المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة
وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما على انهما
متمايزان من وجه اخر وهو ان احدى الصورتين
موجودة بوجود خارجي والاخر موجود بوجود عقلي
والسادس ان عارض النفس الناطقة اعني الصورة

حور

لان الحركة

العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض
يستلزم المعروض لان احتياج المعروض في شيء يستدعي
احتياج العارض اليه وهذا الوجه بعينه هو الوجه
الاول والسابع ان النفس الناطقة غير منطبعة
في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابع له في الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم آلتها ولا يعرض
للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة
الحالين في البدن لانهما يضعفان بضعف البدن
والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد
وان كان تشتت آلاته البدنية في النقصان والانحطاط ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن
اما ترى الانسان يضعف عقله وعلمه في السن حتى
يبلغ الحد الخرافة والجهل وقد عبر عن قائل ومنكم من
يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا فما ترى
في اوايل سن النقص والانحطاط من ازدياد تعقلها
هو بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن

استغناء م

فيكون الجسم م

كبير صح

والاعتياد والثامن ان القوة المنطبعة في الاجسام
تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكريرها خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك كله التجربة
والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن
القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصر بعد النظر
في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف
والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت
والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة
الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة وا
ما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها
موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن
المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون لقاسر
يقسر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبايع العناصر التي هي مو
ضوعات تلك القوى عينا فيكون الطبايع مقسورة

الضعيف صح

الا عند انفعال صح

طبيعة القوة لكن لا يكون مقتضى صح

والتقاوم

عليهما مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع فيهما

الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد

ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار

المودية الى العلوم بل يقوى بذلك الازدياد كمالاتها

وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلانه جاز ان

تكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون

الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال

دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل

القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها

فصل اعلم ان الفلاسفة المتفلسفة ادعوا ان التجرد

والتعقل متلازمان بمعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل

يعني كل مدرك يدرك شيئا لم يعرضه العوارض الجزئية التي

يلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين

والوضع وغير ذلك فهو مجرد وكل مجرد عن المادة مدرك

للاشياء المجردة عن العوارض الجزئية المادية وقد استدلوا

على

على الاول بانه لو لم يكن العاقل الذي هو محل الصورة

المعقولة اي المجردة عن الغواشي المادية المذكورة مجردا عن المادة

لكان منقسما كما هو شان الجواهر المادية فيلزم

منه انقسام الصورة الحالة فيه واذا انقسمت الصورة

المعقولة الحالة في العاقل بانقسامه فاما الى اجزاء مختلفة

فيلزم متشابهة فيلزم عروض الوضع للمجرد الذي هو

الصورة المعقولة واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم

ان يكون الحال اعني الصورة المعقولة مركبة من اجزاء

غير متناهية بالفعل اما عدم التناهي فلكون انقسام

المحل كذلك على ما هو شان الجسم واما كونها بالفعل فلكونها

مختلفة فلا يجوز اتصالها وقد ظهر بطلان هذا الاستدلال

من قولنا في عدم تجرد النفس مستوفى واستدلوا على الثاني

بان المجرد يلزمه صحة كونه معقولا اذ المانع عن المعقولية

انما هو الغواشي المادية فالمجرد لا محالة يصح ان يكون

معقولا لخلوه عن الشوائب المادية وكما هو كذلك

مرد

ان دم

لخلوه

فثابت صحيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقولة وكلما يصح ان يعقل يصح ان يعقل
مع غيره لانه يصح ان يحكم عليه بالوجود والوحدة وما
يجري مجراهما من الامور العامة والحكم يبتني على شي يقتضي
تصورهما فثبت صحة كون المعقول مقارنا لمعقول آخر
فاذا كان المجرد المعقول قايما في الخارج بذاته لزم صحة كونه عاقلا
اى مقرونا بالصورة المعقولة في الخارج لان صحة المقارنة
المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة
متقدمة عليها لكونها استعدادا لها والمطلقة متقدمة على نوعيها
النوعية المقارنة في العقل وصحة المقارنة المطلقة متقدمة عليها
المقارنة في العقل بواسطة فلا يمكن ان يتوقف عليها والا يلزم
الدور فيتحقق صحة المقارنة المطلقة في الخارج ايضا وذلك بان
يحصل المعقول في المجرد القايم بذاته حصول الحال في المحل
وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير
بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة

في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان تعين الثالثة وهي مقارنة
المحل للحال الخ ان كل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان
يكون عاقلا لنفسه لان كل عاقل لغيره يصح ان يعقل
انه عاقل لغيره يصح وهذا يستلزم ان يعقل نفسه
كالاجنبي فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته واذا صح ان
يكون عاقلا لذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذاته اما بحصول نفسه ونفسه دايما حاصل لا يغيب
اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد
عاقل ويرد على هذا الدليل اعتراضات الاول انه لم لا يجوز
ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة ان يعقل عاقل
كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا لغيره
فجاز ايضا ان يكون ساير المجردات بحيث يمتنع معقوليتها
وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة
انما يصح اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع
وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة

بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزام اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول

يمتنع

في ضمن هذا الخاص فقط وهو المقارنة العقليه لا لان
صحة المقارنة المطلقه موقوفة على هذه المقارنة الخاصة
بل لان ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصه
اعني المقارنة العقليه وايضا ما ذكروا في امتناع توقف صحه
المقارنة المطلقه على المقارنة العقليه يدل بعينه على امتناع
تعين صدق المقارنة المطلقه بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم
بطلان دليلهم وان قيل توقفهم المقارنة المطلقة على
مقارنة المطلقه على مقارنة المحل للحال في الخارج لا لذاتها
بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قايما بذاته
فلا تتحد جهة التوقف فلا يلزم الدور فالجواب ان توقف
صحة المقارنة المطلقه على صحه المقارنة في العقل ايضا ليس
لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المتقارنين موجود
ذهني قايم بغيره فلا تتحد جهة التوقف فلا يلزم دور ورابعها
انه يجوز ان يكون من خاصة بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان

من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا واجاب بعض المتاخرين
عن بعض هذه الاعتراضات بوجوه غير موجهه اجاب
عن الاول بان المانع من التعقل ليس في ذاته نعم بل فينا
كما صرحوا والجواب ان هذا الدعوى لا يرفع احتمال ان
يكون في ذات المجرد ما يمنع من ان يعقل واجاب عن الثاني
بان المقارنة العقليه لكونها مقارنة احد الحالين
للاخر احسن من المقارنة الخارجيه التي هي مقارنة
المحل مع الحال فلا معنى لان تابى ذات المجرد عن الاشرف
وتقبل الاخس والجواب عنه بانه لا مانع من ان
تابى المجرد من مقارنة المحل مع الحال وان كان اشرف
من المقارنة العقليه واجاب عن الرابع بان هذا
الحكم اعني كما يعقل غيره يمكنه ان يعقل انه يعقل
قريب من البديهيات والجواب عنه ان دعوى
كون هذا الحكم قريبا من البديهيات تحكم وقول بلا
دليل وعلى تقدير التسليم القريب من البديهيات ع

من البديهيات فيحتاج الى النظر فهو لكونه نظريا نادر
الفلاسفه والمتفلسفه الى الاستدلال عليه ولم يدعوا
فيه البداهة ولا القرب من البداهة فصل في
الوجوب والامكان والامتناع وفيه مطالب
المطلب الاول تصوراتها وتصورات ما اشتق
منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضروريه فان من
لا يقدر على الاكتساب يعرف هذه المفهومات ومن رام
تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين
او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما
لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده
والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده
ولا عدمه المطلب الثاني ان هذه الامور اعتبارية لا
وجود لها في الخارج وهو ضروري لانها كيفية نسبة
الوجود الذي هو من المعقولات الثانية على ما بيناه
الى الماهيات فذكر ادلة القائلين بانها امور اعتبارية

نبينه

ودفع

ودفع شبه القائلين بانها موجودات خارجية
تطويل بغير طائل فالاولى تركها والاعراض عنها
المطلب الثالث ان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو
محال المطلب الرابع انه لا يكون الواجب لذاته مركبا
لا من اجزاء متمايزة في الخارج ولا من اجزاء متمايزة
في الذهن ولاحتياج الواجب لذاته في ذاته ووجوده
الى جزء وجزء الشيء غيره والمحتاج الى الغير ممكن
في بحث الحدوث والقدم اعلم ان الحادث
يطلق حقيقة على ما سبق بالعدم فيكون لوجوده
اول هو معدوم قبل ذلك الاول وفي اصطلاح
الفلاسفة قد يطلق على المسبوق بالغير الذي هو
العلة وان لم يكن مسبوقا بالعدم فيسمون الحادث
بالمعنى الاول حادثا زمانيا وبالمعنى الثاني
حادثا ذاتيا ويعتقدون ان العالم حادث
بالمعنى الثاني لا بمعنى الاول والمذهب الحق الذي
كان عليه المسلمون قديما وحديثا بل المليون
قاطبة ان العالم حادث بالمعنى الاول بل هو
من ضروريات الدين نقل عن كتاب نهاية

الحدوث يقال على معنيين
احدهما زماني وهو كون
الوجود مسبوقا بالعدم سبقا
لا يجتمع السابق مع المسبوق
بان يكون العدم في الزمان و
الوجود في زمان اخ[illegible]
وثانيهما ذاتي وه[illegible]
مسبوقا بغيره وهو لا ينافي
القدم الزماني فهو [illegible]



الاقدام للشهرستاني ان مذهب الحق من الملل
كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه
الباري بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن
معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين
الحكماء قدماء الفلاسفة ثم عد جماعة منهم
افلاطن وقال الغزالي في كتاب تهافت لم يكون
حدثيا العالم معتقدا له ثم نقل عن جالينوس انه
في اخر عمره ذهب الى التوقف في هذه المسئلة و
الشهرستاني على ما نقل عنه قال في كتاب الملل
والنحل ان القول بقدم العالم وازلية الحركات
بعد اثبات الصانع والعلة الاولى انما ظهر
بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا
وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا
فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول
فيه مثل الاسكندر الافريدوسي وثامسطيوس
وفرفوريوس وصنف برقلس في هذه المسئلة كتابا
واورد فيه هذه الشبهة الى اخر كلامه وقال شارح
الطوالع اختلف اهل العلم في حدوث الاجسام
والوجوه المحتملة بحسب الفرض اربعة لانه اما ان
يكون محدث الذات والصفات او قديم الذات

والصفا

الحكماء وحكي عن افلاطون انه قال العالم كونه محدث ثم منهم من اول كلامه واني ان صح

فنسج

او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات
او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع
مما لم يقل به قائل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل
منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى
واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس
وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة
اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها
حادث مسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها
بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها
النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة اخرى لا الى
اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل
ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس
وسقراط الى اخر كلامه ولنا معاشر اهل الحق من طريق
العقل مضافا الى النقل الصحيح الثابت المتواتر ان حدوث

ما يتعلق به الفعل والخلق والايجاد بديهي لا يحتاج الى دليل
وبرهان وقد اشار الى ما ادعيناه علي بن موسى الرضا
عليه التحية والثناء في كلامه مع سليمان المروزي متكلم
خراسان قال فالذي يعلم الناس ان المريد غير الاراده
وان المريد قبل الاراده وان الفاعل قبل المفعول ومن
كلامه عليه السلام ايضا قال يا سليمن الا تخبرني عن الاراده
فعل هي ام غير فعل قال بل هي فعل قال فهي محدثه لان الفعل
كله محدث واشار عليه السلام ايضا الى بداهة حدوث العالم
في حديث رواه الكليني بقوله وذلك انه لو كان معه شي
في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون
خالقا لمن لم يزل معه الحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة
فان قيل على ما ادعيت لا يجوز ان يكون شي من الاثر مع المؤثر
في بقائه بحيث لا يفارقه فما تقول في حركة المفتاح التي هي مع
المؤثر في بقائه وهو حركة اليد ولا تفارقها قلنا لا نسلم ان
المؤثر في حركة المفتاح حركة اليد المؤثر في الحركتين هو الانسان الذي
يحرك يده ولا شك انه متقدم على الحركتين تقدما زمانيا وان
قيل فما تقول في السخونة والبرودة فانهما فعلان للنار

بل الحق ان المفتاح في اليد
بمنزلة جزء من اجزائها
والمؤثر في مع

والماء

والماء ولا ينفكان عنهما قلنا لا نسلم انهما فعلان للنار
والماء بل هما صفتان لهما وفعلهما هو التسخين والتبريد
وهما يصدران من النار والماء بعد عدمهما وان قيل
كيف تدعي الضرورة في حدوث ما يتعلق به الفعل والايجاد
وقد ذهب جماعة من فحول الفلاسفة الى قدم العالم المعلول
المفعول فكيف يتصور خفاء الضروري على امثالهم قلنا لا يبعد
خفاء الضروري على من ابتلي بالشبهات ومرض عقله
خفي على المبتلين بها كثير من الضروريات فمن تتبع نقل
وجدهم كما وجدناهم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم
اعلم ان من زعم ان حدوث المعلول المجعول نظري استدل
عليه بدليلين وهما عندي تنبيهان الاول ان الماهية
الممكنة اما متصفة بالوجود الخارجي او بالعدم الخارجي ولا
تخلو منهما فان اوجدها الله وهي متصفة بالوجود الخارجي
فيلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو محال وان
اوجدها وهي متصفة بالعدم ثبت المطلوب والثاني
انه ثبت ان فعله تعالى تبع للداعي والداعي لا يدعو الا الى المعدوم

ووجود النار م

فثبت سبق العدم على وجود العالم وهو مرادنا بالحدوث
فان قيل ان المستفاد مما ادعيت من بداهة سبق العدم
على وجود العالم ومن الدليلين المذكورين ان العالم
مسبوق بالعدم وهو اعم من الحدوث الدهري و
الزماني الذي غرضكم اثباته وهو مذهب المليين خصوصا
المومنين من المسلمين قلنا القول بالحدوث الدهري قول
محدث احدثه بعض انصار الفلاسفة من الفضلاء المتاخرين
وهو اعتقاد بين السخافة كما لا يخفى على من تدبر وتفكر ممن لم
تمرض نفسه بالشبهات فان حاصل هذا المذهب ان
العالم مسبوق بالعدم من غير ان تتعقل امتداد بين العالم
المجعول المخلوق وبين جاعله وخالقه وان الزمان الذي
هو مقدار حركة الفلك الاقصى متناه ومع هذا لم يمكن ان
يكون ازيد واطول مما خلق عليه على ما صرح به في كتابه المسمى
بالقبسات وهذا الاعتقاد ظاهر البطلان بين الفساد
فان العقل يحكم بالبديهة بالامتداد بين الخالق الجاعل و
بين العالم المخلوق المجعول بحيث لو كان قبل وجود هذا

انقص

العالم

العالم جسم متحرك كان نتقدر ذلك الامتداد وتميز فيصير
اوقاتا معينة كالنهار والاسبوع والشهر والسنة وغيرها
فذلك الامتداد بمنزلة المذروع وحركة الجسم بمنزلة الذراع
وقد اشار الله سبحانه الى هذا الامتداد بقوله ان ربكم الله الذي
خلق السموات والارض في ستة ايام وبقوله فقضاهن
سبع سموات في يومين فانه لو لم يكن الامتداد كما اخترناه
لم يكن لستة ايام وليومين معنى وقول هذا الفاضل لم يكن
الزمان لطول امتداد امما خلق عليه مع تناهي الزمان قول ظاهر
الفساد بين البطلان فان امكان زيادة المتناهي على
ما خلق عليه من الامور البديهية ولا يخفى ان قول هذا
الفاضل يستلزم التناهي بقاء الله فانه على ما ذهب اليه
من نفي الامتداد وتناهي الزمان ليس لله باطول بقاء
من الزمان المتناهي تعالى باطول بقاء من المتناهي شاة
بالبديهة فيلزم ان يكون الله تعالى متناهي المقدار تعالى
ثم اعلم ان الامتداد الذي اعتبرناه ليس له وجود خارجي
بل وجوده عقلي ومنشاء انتزاعه على ما ذهب اليه جماعة منهم

[illegible]

ابو البركات هو الوجود رطعن صاحب الاشراق عليه
بسوء فهمه وسخافة رايه وهذا كلامه في المطارحات بعد
بيان الزمان والدهر والسرمد ثم قال المتطبب المسمى بابي
البركات لما اراد ان يقول شيئا في مسئلة الزمان جعل نصيب
هذه المسئلة من تهوراته الوسوسية ما قال ان الزمان
هو مقدار الوجود ليت شعري اي مقدار له وكم ذراع يمتد
على كم ذراع ينطبق الا انه احتج لحجة من حججه العجيبة وهو
تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض اطال الله بقاءك والوقت
اعز من ان يضيع في الالتفات الى مثل هذه الاشياء انتهى
كلام صاحب الاشراق اقول لعل صاحب الاشراق ان
ابا البركات اثبت للوجود مقدارا وجوديا ولم يفهم ان مراده
ان الوجود منشا انتزاع للامتداد وزعم ان ابا البركات تمسك
بقول الناس وتقليدهم في الاعتقاد بان البقا قابل للطول والقصر
فطعن عليه واستخف بقوله ولم يفهم ان مراده اثبات الامتداد
ببداهة قابلية البقاء للطول والقصر فان اتفاق الناس دليل
البداهة وقد اشار الى هذا المعنى الرضا عليه التحية والثناء بقوله

ان الوجود

فالذي

فالذي يعلم الناس ان المريد قبل الارادة الى اخر كلامه وقد
تقدم انفا وصرح باتصاف البقاء بالطول ابو جعفر الباقر
عليه السلام في حديث طويل في بيان المعارف الالهية رواه ابن
بابويه في التوحيد وهذا موضع الحاجة منه ولا يهرم بطول
البقاء ثم اقول لا يبعد ان يكون منشا انتزاع الامتداد عدم
العالم لا يقال ان الامر العقلي الذي لا يكون وهميا صرفا مخترعا
لا بد ان يكون منشاء انتزاعه موجودا في الخارج فلا يجوز ان يكون
عدم العالم منشاء انتزاع الامتداد لانا نقول لا نسلم لزوم كونه
موجودا بل يكفي ان يكون منشاء انتزاعه امرا واقعيا وان
كان عدما محضا فان الوجدان الصحيح يحكم بامتداد العدم
كالحكم بامتداد الوجود كعدم اليوم مثلا يحكم العقل بانه اكثر امتدادا
من عدم الامس ثم اعلم ان الروايات الدالة على حدوث العالم
متواترة بل فوق التواتر وينبغي ان ناتي ههنا ببعض من
تلك الروايات ما تواتر عن اصحاب العصمة عليهم السلام كان
الله ولم يكن معه شيء وفي توحيد ابن بابويه بسنده عن عبد الله
بن مسكان قال سالت اباعبدالله عليه السلام عن الله تبارك

اكان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان ام علمه عند ما خلقه
فقال تعالى الله بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد
ما كونه وكذلك علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه في
الكافي ايضا بسندهما عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم
والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصور والقدرة ذاته
ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم
منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصور والقدرة
على المقدور قال قلت فلم يزل الله متكلما قال ان الكلام صفة
محدثة ليست بازلية كان الله عز وجل ولا متكلم وفيه ايضا بسنده
عن حماد بن عيسى قال سالت ابا عبد الله عليه السلام فقلت لم
يزل الله يعلم قال انى يكون يعلم ولا معلوم قال قلت فلم يزل يسمع
قال انى يكون ذلك ولا مسموع قال ثم قال لم يزل عليما سميعا بصيرا
ذات علامة سميعة بصيرة الحديث بيان هذا الحديث
ان مراد الامام عليه السلام من اول هذا الحديث نفي القدم
وبيان حدوث وقوع العلم والسمع والبصر والقدرة على المعلوم

قال قلت فلم يزل الله متحركا قال فقال تعالى الله ان الحركة صفة محدثة بالفعل صح

مسموع قال قلت فلم يزل يبصر قال انى يكون ولا م

والمسموع

والمسموع والمبصر والمقدور ومراده من اخر الحديث بيان
قدم الصفات المذكورة له تعالى فلا منافات بين اوله وآخره
وفيه ايضا بسنده عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام
قال ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نورا لا
ظلام فيه وصادقا لا كذب فيه وعالما لا جهل فيه و
حيا لا موت فيه وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال
ابدا وفيه ايضا بسنده عن عبد الاعلى عن العبد الصالح
موسى بن جعفر عليه السلام قال ان الله لا اله الا هو
كان حيا بلا كيف ولا اين ولا كان في شيء ولا كان على شيء
ولا ابتدع لكانه مكانا ولا قوي بعد ما كون الاشياء ولا
يشبهه شيء يكون ولا كان خلوا من القدرة بعد ذهابه
كان عز وجل الها حيا بلا حيوة حادثة ملكا قبل ان ينشئ شيئا
ومالكا بعد انشائه الحديث وفيه ايضا بسنده عن فضل
بن سكرة قال قلت لابي جعفر عليه السلام جعلت
فداك ان رأيت ان تعلمني هل كان الله جل ذكره يعلم
قبل ان يخلق الخلق انه وحده فقد اختلف مواليك فقال

على الملك قبل انشائه ولا يكون خلوا من القدرة ع

مكون

ان م

فقال بعضهم قد كان يعلم تبارك وتعالى انه وحده قبل ان
يخلق شيئا من خلقه وقال بعضهم انما معنى يعلم يفعل فهو اليوم
يعلم انه لا غيره قبل فعل الاشياء وقالوا ان اثبتنا انه لم يزل
عالما بانه لا غيره فقد اثبتنا معه غيره في ازليته فان رايت
سيدي ان تعلمني ما لا اعدوه الى غيره فكتب عليه السلام ما
زال الله عالما تبارك وتعالى ذكره وقد روى الكليني ايضا هذه
الرواية في الكافي عن فضيل بن سكرة عن ابي جعفر عليه السلام وروى
ايضا هذا المعنى في الكافي عن جعفر بن محمد بن حمزة عن الرجل عليه السلام
بادنى تغيير في العبارة وفي التوحيد ايضا خطبة طويلة لعلي بن موسى
الرضا عليه السلام وهذا موضع الحاجة منها له معنى الربوبية اذ لا مربوب
وحقيقة الالهية اذ لا مالوه ومعنى العالم ولا معلوم ومعنى الخالق
ولا مخلوق وتاويل السمع ولا مسموع ليس منذ خلق استحق
معنى الخالق ولا باحداثه البرايا استفاد البرائية الى اخر
الخطبة وفيه ايضا بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه
السلام قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما
بما كون يعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد ما كونه وقد ورد هذا الحديث

بادنى تغير في الكافي وهذه عبارته قال سمعته يقول كان
الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه
بعد كونه وفيه ايضا وفي الكافي عن ايوب بن نوح انه كتب
الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل اكان يعلم الاشياء
قبل ان خلق الاشياء وكونها او لم يعلم ذلك حتى خلقها واراد
خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون
عند ما كون فوقع عليه السلام بخطه لم يزل الله عالما
بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وفيه ايضا بسنده عن
عبد الله بن محمد عن علي بن مهزيار قال كتب ابو جعفر عليه السلام
الى رجل بخطه وقرأته في دعاء كتب به ان يقول
يا ذا الذي كان قبل كل شيء ثم خلق كل شيء ثم يبقى
ويفنى كل شيء الى اخر الدعاء وفيه ايضا باسناده عن
جعفر بن محمد الاشعري عن فتح بن يزيد الجرجاني قال
كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اساله عن شيء من
التوحيد فكتب الي بخطه قال جعفر وان فتحا اخرج الي
الكتاب فقرأته بخط ابي الحسن عليه السلام والحديث طويل و

هذا موضع الحاجة منه عالم اذ لا معلوم وخالق اذ لا مخلوق
ورب اذ لا مربوب واله اذ لا مألوه الى اخر الحديث وفيه
ايضا حديث مسند هذا موضع الحاجة منه والحمد لله الذي
كان قبل ان يكون كان لا بوجود لوصفه كان بل كان اولا
كائنا لم يكونه مكون جل ثناؤه بل كون الاشياء قبل كونها فكانت
كما كونها علم ما كان وما هو كائن كان اذ لم يكن شيء ولم ينطق
فيه ناطق فكان اذ كان وفيه ايضا حديث مسند عن
جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام وهذا موضع الحاجة
منه ولو خلق الشيء من الشيء اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل
الله اذا ومعه شيء ولكن كان ولا شيء معه فخلق الشيء الذي جميع
الاشياء منه وهو الماء وفيه ايضا حديث مسند عن ابي
عبد الله عليه السلام مشتمل على التحميد هذا موضع الحاجة منه الحمد لله
الذي كان اذ لم يكن شيء غيره وكون الاشياء فكانت كما كونها
وعلم ما كان وما هو كائن وفيه ايضا حديث مسند طويل وهذا
اخره وهو القديم وما سواه محدث تعالى عن صفات المخلوقين
علوا كبيرا وفيه ايضا حديث مسند عن منصور بن حازم عن

ابي عبد الله

ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ارايت ما كان وما هو كائن
الى يوم القيمة اليس كان في علم الله تعالى قال فقال بلى قبل
ان يخلق السموات والارض وفيه ايضا حديث مسند عن
منصور بن حازم قال سالته يعني ابا عبد الله عليه السلام هل
يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله عز وجل قال لا بل كان في علمه قبل
ان ينشئ السموات والارض وفيه ايضا باسناده عن عبد الله
بن مسكان قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى
اكان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان ام علمه عند ما خلقه فقال تعالى
الله بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه وكذلك
علمه بجميع الاشياء كعلمه بالمكان وفيه ايضا باسناده عن ابي بصير
عن ابي جعفر عليه السلام حديث طويل في المعارف الالهية وهذا
موضع الحاجة منه ولا قوي بعد ما كون شيئا ولا كان ضعيفا
قبل ان يكون شيئا ولا كان مستوحشا قبل ان يبتدع شيئا
وفيه ايضا وفي الكافي خطبة عن امير المؤمنين عليه السلام في بيان
صفات الله في جواب رجل يقال له ذعلب وهذه بعض عبارته كان
ربا اذ لا مربوب والها اذ لا مألوه وعالما اذ لا معلوم وسميعا اذ لا

مسموع وفيه ايضا حديث طويل في تفسير قوله تعالى وكان عرشه
على الماء عن داود الرقي عن ابي عبد الله عليه السلام وهذه العبارة
من عبارته ان الله عز وجل حمل دينه وعلمه الماء قبل ان تكون
ارض وسماء او جن او انس او شمس او قمر فلما اراد ان يخلق
الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم فكان اول من نطق
رسول الله وامير المومنين والائمة صلوات الله عليهم فقالوا
انت ربنا فحملهم العلم والدين الى اخر الحديث وفيه ايضا حديث
طويل عن ابي الصلت قال سال المامون ابا الحسن علي بن موسى الرضا
عليه السلام عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق السموات والارض
في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا فقال ان
ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات
والارض وكانت الملائكة قبل خلق السموات والارض وكانت الملائكة
تستدل بانفسها وبالعرش والماء على الله عز وجل ثم جعل عرشه على الماء
ليظهر بذلك قدرته للملائكة فيعلموا انه على كل شيء قدير ثم رفع العرش
بقدرته ونقله فجعله فوق السموات السبع وخلق السموات والارض
في ستة ايام وهو مستول على عرشه وكان قادرا على ان يخلقها في طرفة عين ولكنه عز وجل

والحكمة في
خلقها

خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شيء وتستدل بحدوث ما
يحدث
على الله عز وجل مرة بعد مرة ولم يخلق العرش لحاجة به
اليه الى اخر الحديث وفي الكافي حديث طويل هذا
موضع الحاجة لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون
خالقا لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه
وفي الكافي خطبة لامير المومنين رواها اسمعيل بن قتيبة عن
ابي عبد الله عليه السلام وهذه بعض عباراتها الدال بوجوده على وجوده بخلقه
لخلقه وبحدوث خلقه على ازله وفي الكافي ايضا حديث عن
سهل بن زياد في التوحيد وهذه بعض عباراته عالم اذلا
معلوم وخالق اذ لا مخلوق ورب اذ لا مربوب وفي
الكافي ايضا بالاسناد عن منصور بن حازم قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله تعالى
بالامس قال لا من قال هذا فاخزاه الله قلت ارايت
ما كان وما هو كائن الى يوم القيمة اليس في علم الله قال
بلى قبل ان يخلق الخلق وفي الكافي ايضا عن معلى بن محمد
قال سئل العالم عليه السلام كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى
فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما
اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت الارادة وبارادته

كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء

فالعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما اراد التقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشأ قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه الى اخر الحديث وفي الفقيه عن الباقر عليه السلام قال ما خلق الله في الارض بقعة احب اليه من الكعبة ولا اكرم عليه منها ولها حرم الله عز وجل الاشهر الحرم الاربعة في كتابه يوم خلق السموات والارض الى اخر الحديث ووجه دلالة هذه الاخبار على الحدوث الزماني ظاهر لا يحتاج الى البيان واطالة الكلام وتاويلها وحملها على الحدوث الذاتي تلاعب بالدين وهو ابعد من تاويلات الباطنية للمسائل الدينية والشرايع الاسلامية ومما يدل على الحدوث الزماني وثبوت الامتداد العقلي ما روى ان عليا عليه السلام بعد ما قال سلوني فاني لا اسئل عن شيء دون العرش الا اجبت فيه قام رجل وسال عن مسائل فاجاب عليه السلام

عنها

عنها ومنها انه قال السائل فكم مقدار ما لبث الله عز وجل عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء فقال عليه السلام انحسن ان تحسب قال نعم قال لعلك لا تحسن قال بلى اني لاحسن ان احسب قال علي افرايت لو كان حب خردل في الارض حتى سد الهوى وما بين الارض والسماء ثم اذن لمثلك على ضعفك ان تنقله حبة حبة من مقدار المشرق الى المغرب ثم مد في عمرك واعطيت القوة على ذلك حتى تنقله واحصيته لكان ذلك ايسر من احصاء عدد اعوام ما لبث عرشه على الماء قبل ان يخلق الارض والسماء الى اخر الحديث ثم اعلم ان الفلاسفة ومن تبعهم استدلوا على القدم بشبه ضعيفة الاولى ان التقدم الذي اعتبره المتكلمون لا يمكن وقوعه الا في الاشياء الواقعة في الزمان لكي يقع المتقدم في زمان والمتاخر في زمان غيره و الزمان ليس بواجب الوجود فتقدم العدم على العالم وهو ما سوى الواجب بهذا المعنى محال وانما قالوا بان هذا التقدم مخصوص بالزمانيات لان التقدم والتاخر عندهم على خمسة انواع والمتقدم في الانواع كلها يجتمع مع المتاخر الا المتقدم



الزمانى فانه لا يجتمع مع متاخره والاقسام الخمسه هذه التقدم
بالعليه كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح وبالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين وبالزمان كتقدم الماضى على الحاضر وبالشرف كتقدم
المعلم على متعلمه وبالوضع كتقدم الاقرب على الابعد والثانيه
ان الواجب لذاته واجب فى جميع صفاته الازليه وكل ما يحتاج
اليه فى التاثير حاصل لذاته وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن
العلة التامه فلزم قدم الفعل والتقييد بالازليه لخروج الصفات
الاضافيه والثالثه انه لا يجوز ان يكون فعله معدوما ثم
يوجد اذ العدم الصرف لا تميز فيه حتى يكون اسناد الفاعل عن
الجاده اولى فى بعض الاحوال عن الجاده فى بعض حتى يكون
لا صدوره عن الفاعل اولى فى بعض الاحوال من صدوره فى بعض
بل لو كان صدوره واجبا كان فى جميع الاحوال او لا صدوره
كان فى جميع الاحوال فلزم اما قدم الفعل او عدمه بالمرة و
الرابعه ان جميع الامور المعتبره فى موثرية البارى تعالى اما
ان يكون ازليا او لا يكون الثانى باطل لانه لو كان شئ منها
حادثا لافتقر الى موثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فتعين ان

لانه ح

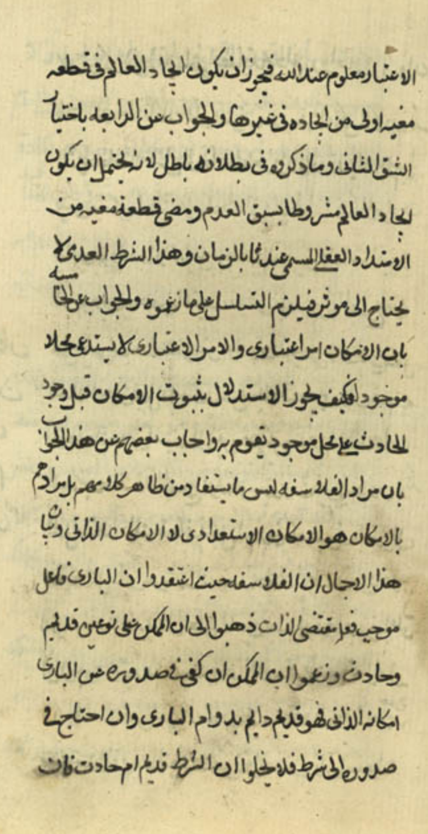
يكون

يكون الامور المعتبره فى موثرية الله تعالى للعالم ازليه فيكون
العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامه الخامسه
ان الحادث الزمانى يستدعى ماده ومحلا اما موضوعا
ان يكون الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث
صورة واما محلا يتعلق به الحادث ان كان نفسا وكذا يستدعى
زمانا اما الماده فلان للحادث قبل وجوده ممكن والامكان
امر وجودى يستدعى محلا موجودا لامتناع قيام الامكان
بنفسه وقيامه بالعدم وليس ذلك المحل نفس الحادث
الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده ولا امرا منفصلا عن الحادث
بالكليه بمعنى انه لا تعلق له به اصلا ولا امرا متعلقا به اذا كان
منفصلا عنه ومباينا له كقدرة القادر الفاعل على ما توهمه
بعضهم من ان معنى امكان الشئ قبل وجوده هو صحة اقتدار
القادر عليه فان القدرة معلله بالامكان اذ يقال صح من القادر
ايجاد الممكن لامكانه وصحة وجوده فلولا ان الصحة العائده
الى ذات المقدور وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى
القادر لكان هذا تعليلا للشئ بنفسه ومتاخرا عنه لتاخر

المعلول من علته فذلك المحل امر متصل بالحادث اتصالا تاما اذ
هو المادة ولا بد ان تكون قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى
واما استدعاؤه سبق المدة فسيجي بيانه في الجواب انشاء الله تعالى اما
الجواب عن الاولى فبان نقول تقدم العدم على العالم تقدم بالزمان
ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الاطلس بل مرادنا به هو
امتداد ينتزعه العقل كما تقدم بيانه واما الجواب عن الثانية فنمنع
الملازمة في قوله وكلما احتاج اليه في التاثير حاصل للذات فانه يحتمل
ان يكون وجود الممكن في الازل ممتنعا بل يكون موقوفا على سبق
العدم اولا يكون ممتنعا بل يكون الاصلح سبق العدم ومضى قطعة
معينة من الزمان وعدم العلم بالمصلحة لا يستلزم عدمها والتحقيق
هو الاحتمال الاول فان الطبع السليم يحكم بعدم امكان ازلية
الفعل واما الجواب عن الثالثة فبان العدم الصرف وان لم يكن
فيه تميز ولكن العقل ينتزع من وجود الباري او من عدم
العالم امتدادا لو فرض فلك متحرك مع الله لم يزل تميزت ابعاض
ذلك الامتداد فصارت قطعة منها نهارا واخرى ليلا واخرى
اسبوعا واخرى شهرا واخرى سنة فعدم هذا الامتداد بهذا

والحق

الاعصار



الاعتبار معلوم عند الله فيجوز ان يكون ايجاد العالم في قطعة
معينة اولى من ايجاده في غيرها والجواب عن الرابعة باختيار
الشق الثاني وما ذكره في بطلانه باطل لانه يحتمل ان يكون
ايجاد العالم مشروطا بسبق العدم ومضى قطعة معينة من
الامتداد العقلي المسمى عندنا بالزمان وهذا الشرط العدمي لا
يحتاج الى موثر فيلزم التسلسل على ما زعموه والجواب عن الخامسة
بان الامكان امر اعتباري والامر الاعتباري لا يستدعي محلا
موجودا فكيف يجوز الاستدلال بثبوت الامكان قبل وجود
الحادث على محل موجود تقوم به واجاب بعضهم عن هذا الجواب
بان مراد الفلاسفة ليس ما يستفاد من ظاهر كلامهم بل مرادهم
بالامكان هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي ومنشا
هذا الاجمال ان الفلاسفة حيث اعتقدوا ان الباري فاعل
موجب غير مقتضي لذاته ذهبوا الى ان الممكن على نوعين قديم
وحادث وزعموا ان الممكن ان كفى في صدوره عن الباري
امكانه الذاتي فهو قديم دائم بدوام الباري وان احتاج في
صدوره الى شرط فلا يخلو ان الشرط قديم ام حادث فان

كان ذلك الشرط قديما فهو ايضا قديم دايم بدوام البارى وان
كان الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا ولكن لما كان ذلك
الشرط حادثا احتاج الى حادث اخر والا كان قديما وهلم جرا
فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فتلك الحوادث
اما موجودة معا وانه باطل ببرهان التطبيق واما متعاقبة فى
الوجود يوجد بعضها عقيب بعض فلا بد لذلك المجموع من
محل يختص بالحادث المفروض اولا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل
٧ اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته
الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من
المبدا بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن لذلك
المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر الى لا
نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق ومقرب
للعلل الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها ومقرب المعلول
الى الوجود وبعد بعده منه وهذا الاستعداد الحاصل لمحل
ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادى وانه امر موجود
لتفاوته فى القرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد

٧ مختص بالحادث الاول كان اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق ذلك المجموع بمحل صح

النطفة

النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا
يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فى العدم
الصرف فاذن هو امر وجودى ومحله الموجود هو المادة
واما المادة فلوجهين احدهما ان هذه الاستعدادات المتعاقبة
على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه
المتاخر وهو التاخر الزمانى فيكون المتقدم فى زمان سابق
على وجود الحادث وهو المطلوب والوجه الثانى ان عدم
الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما
تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه
للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه ولا نفس
عدمه لان العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود فى كونه نفس
العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك
ان ما به الامتياز اعنى التقدم اذن امر زايد على وجود الحادث
وعدمه وموجود لانه نقيض اللاتقدم العدمى وليس امرا مستقلا
بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له
بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث والجواب عن

استدلالهم هذا بان ما ذكر في بيان كون الحادث مسبوقا
بالمادة مبني على اصل فاسد وهو ان الله فاعل موجب ليس
بقادر مختار بل فعله مقتضى ذاته كالفاعل بالطبع مثل النار فان
النار ذاته تقتضي الاحراق فيحرق ما يلاقيه مما كان مستعد
للاحتراق من غير تراخ كالقطن اليابس وامثاله وما ليس
بمستعد للاحتراق فيتاخر احراقه الى ان يستعد للاحتراق
كالقطن المبلول فان احتراقه موقوف على استعداده للاحتراق
بجفافه وزوال بلته تعالى الله عما يقول المشبهون علوا كبيرا بل
الله سبحانه قادر مختار فعله تابع للمصالح العايدة الى الخلق فيحدث
الاشياء لا من شيء فلا يلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمادة
فلا يمتنع ان يحدث الله بقدرته واختياره شيئا من غير سبق
مادة ويحدث الاشياء منه لمصلحة علمها كما ورد في الحديث
ان اول ما خلق الله الماء وسنثبت ان شاء الله ان الله تع قادر
مختار افعاله تابعة للمصالح والاغراض وعلى تقدير تسليم الايجاب و
نفي القدرة والاختيار يمكن ايضا الجواب عن استدلالهم
بانه ربما لا يكون الممكن قابلا للوجود الازلي فيكون وجوده

مشروطا

مشروطا بتقدم العدم عليه فعلى هذا لا يلزم ان يكون الحادث
مسبوقا بمادة واستعدادات غير متناهية واما كلامهم في بيان
وجوب كون الحادث مسبوقا بالزمان فمبني على كون التقدم
امرا وجوديا وهو غير مسلم بل الحق انه امر اعتباري ولهذا يعرض
للعدم كما اعترفوا به والوجودي لا يعرض للعدم ان قالوا سلمنا
ان القبلية واللاقبلية عدميتان اعتباريتان لكن الحكم باتصاف
الاشياء بهما حكم صحيح تشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من
معروض هو الزمان قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود
ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا
معروضه في نفس الامر لما هو اعتباري وهو الامتداد الذي
ينتزعه العقل من العدم الواقعي الازلي المستمر ومن وجود
الله الازلي المستمر الذي باعتبار الاستمرار يسمى بقاء ويحكم
العقل بانه لو كان جسم متحرك مستمر باستمرار العدم الازلي او
باستمرار وجود الباري لكان حركاته غير متناهية في جانب
الازل وهذا حكم صحيح يحكم به العقل بالبديهة وهذا الامتداد
المنتزع العقلي باعتبار ان منشأ انتزاعه واقعي ليس وهميا

صرفا واخترا عيا محضا كانياب الاغوال وبحر الزيبق وامثالها
فهذا الامتداد المنتزع العقلي بمنزلة المذروع وحركة الافلاك
بمنزلة الذراع فبمنزلة الحركة يتميز ابعاض هذا الامتداد فيصير
قطعة منه نهارا واخرى ليلا واخرى اسبوعا واخرى شهرا
واخرى سنة تتمة اعلم ان القائلين بالحدوث اختلفوا
في مادة عالم الاجسام فذهب ثاليس الملطي انه تكون من دخان الحكيم
ان ويقال ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر
الاول منها ان الله سبحانه خلق جوهرا ثم نظر اليه نظر الهيبة
فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع بخار كالدخان فخلق منه
السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها
بالجبال ونقل عن صاحب الملل والنحل انه قال ومن العجب انه
نقل عن ثاليس ان المبدع الاول هو الماء منه ابدع الجواهر كلها
من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت
الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال
الحاصل من الاثير تكونت الكواكب ثم قال وكان ثاليس الملطي

انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل من التورية وقال
اخرون كان الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بان
تلطف وزعم انكسيمانس ان الهواء وتكون من لطافته النار
ومن كثافته الارض والماء وذهب ابوابرقليطس ان النار
وتكون الاشياء منها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال
اخرون انه البخار وتكونت النار والهواء منه بالتلطيف
والماء بالتكثيف وفي هذا المقام اقوال اخر والقول الحق من
بين هذه الاقوال هو القول الذي تلقاه ثاليس الملطي
من التورية وهو القول المستفاد من القرآن واحاديث
اصحاب العصمة والطهارة عليهم السلام قال الله في سورة حم
فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي
من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء
للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات
في يومين واوحى في كل سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح

وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم فهذه الاية تدل على ان السموات
خلق من الدخان كما دل عليه التورية وفي تفسير علي بن ابراهيم
حديث طويل بسند متصل عن الصادق عليه السلام وهذا موضع
الحاجة منه فلما اراد ان يخلق الارض امر الرياح فضربت الماء حتى
صار موجا ثم ازبد فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت ثم جعله جبلا
من زبد ثم دحى الارض من تحته فقال الله تبارك وتعالى ان
اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ثم مكث الرب تبارك
وتعالى ما شاء فلما اراد ان يخلق السماء امر الرياح فضربت
البحور حتى ازبدها فخرج من ذلك الموج الزبد من وسطه دخان
ساطع من غير نار فخلق منه السماء الى اخر الحديث ومن خطب
امير المؤمنين عليه السلام المنقول في نهج البلاغة خطبة يذكر فيها ابتداء
خلق السماء والارض وخلق ادم وهذا موضع الحاجة منها ثم
انشاء سبحانه فتق الاجواء من تحتها فتيق والماء من فوقها دفيق
ثم انشأ سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف مجراها
وابعد منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة موج البحار
فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء ترد اوله على

واحلام

وشق الارجاء وسكائك الهواء فاجاز فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها برده وسلطها على شده وقرنها الى حده الهواء
ع

اخره

اخره وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى بالزبد ركامه
فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق فسوى منه سبع سموات
جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا محفوظا و
سمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها ثم زينها بزينة
الكواكب وضياء الثواقب واجرى فيها سراجا مستطيرا وقمرا
منيرا في فلك دائر وسقف سائر ورقيم مائر ثم فتق ما بين السموات
العلى فملأهن اطوارا من ملائكته الى اخر الخطبة بيان ما العلامة
الى البيان الاجواء جمع جو وهو الفضاء الواسع والارجاء جمع
رجا مقصور وهو الناحية والسكائك جمع سكاكة وهو الفضاء
بين السماء والارض والهواء المكان الخالي فاجاز فيها اي اجرى
فيها متلاطما تياره اي متراكما معظمه متراكما زخاره اي ممتلأ
بعضه فوق بعض الزعزع العاصفة اي الشديدة فقرنها الى
حده اي جعلها مقرونة الى حده بحيث لا يتوسط بينهما جسم
اخر اعتقم مهبها اي شد هبوبها وادام مربها اي اقامتها وملازمتها
تحريك الماء واعصف مجراها اي جريها وابعد منشاها
اي مبدا نشوها الزخار اي شديد الامتلاء الساجي الساكن

الماء المتحرك عب عبابه اى علا معظمه كما هو اى مثل الكبر فى هواء منفتق اى خلاء واسع وانضامن كلام على ... فى نهج البلاغة كلام فى بيان خلق السماء وهذا موضع الحاجة منه ونظم بلا تعليق رهوات فرجها ولاحم صدوع انفراجها ووشج بينها وبين ازواجها وذلل للهابطين بامره والصاعدين باعمال خلقه حزونة معراجها وناداها بعد اذ هى دخان فالتحمت عرى اشراجها وفتق بعد الارتتاق صوامت ابوابها الرهوات جمع رهوة وهى الفرجة المتسعة والصدوع الشقوق ووشج بالتشديد شبك والحزونة الصعوبة المشقوقة والاشراج جمع شرج بالفتح وهى عرى العيبة التى تخاط بها وندا لها حكم قدرته الالهية عليها بالكون والارتتاق الالتصاق وفتق صوامت ابوابها فتحها بالمطر وقيل كانت كرة واحدة ففتق ما بينها اقول هذه الروايات وغيرها من الروايات الدالة على ان اول ما خلق الله الماء يدل على حدوث العالم وان الافلاك اصلها من الماء ثم اعلم ان من الاعتقاد الباطل السخيفة هو قول بعض فضلاء المتاخرين وهو

صدر الدين محمد الشيرازي فى حدوث العالم وهذه عبارته العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى بمعنى ان هوية من الهويات الشخصية الا وقد سبق عليها وجودها ووجود بها عليها سبق زمانيا وبالجملة لا شئ من الاجسام والجسمانيات المادية فلكيا كان او عنصريا ونفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية والتشخيص وهذا قول ماخوذ من فصوص محى الدين المغربى الاندلسى وبطلانه فى غاية الظهور بل مخالف للدين والعقل ضرورة فلا يحتاج ابطاله الى الاستدلال وطول المقال الموجب للملال والحمد لله الكبير المتعال

فى الوجود والعدم

اعلم ان الناس اختلفوا فى تعريف الوجود فقيل انه بديهى فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا وخطا الاخرين وصواب الاول لا يخفى على صاحب الفطرة الصحيحة والطبيعة المستقيمة

اختلفوا فى ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا

او مشترك اشتراكاً لفظياً والاول هو القول المنسوب الى الفلاسفة
والمعتزلة غير ابي الحسين وجماعة من الاشاعرة وهو القول
الحق وهو ضروري الحاجة منير الى دليل والتنبيه على
هذا المدعى انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين جميع
اقسامه التي ينقسم اليها لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى
مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي
كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركاً بينهما لفظاً لانا نقول
هذه قسمة عقلية لا يتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا يختلف باختلاف
اللغات ويمكن فيها الحصر العقلي الداير بين النفي والاثبات بخلاف
ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه
يتوقف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر
العقلي والقول الثاني هو المنسوب الى القائلين بان الوجود نفس الحقيقة في الكل وهو قول سخيف
واسخف منه قول من قال بانه مشترك لفظاً بين الواجب والممكن مشترك معنى بين
الممكنات كلها وهذا القول لم يذكره صاحب المواقف وقال السيد في شرحه وهذا
لسخافته لم يلتفت اليه المصنف وقد ذهب الى هذا القول السخيف بعض
الفضلاء المعاصرين وعلى ما نقل عنه اعتقد ان الوجود

البديهي

البديهي منفي عن الله سبحانه وقال ان الوجود من الموجودات
الخارجية ولكن بتبعية الماهية فلو كان لله وجود لزم التركيب وقال
انه تعالى شيء وليس بشيء وموجود وليس بموجود وحسب ان
اطلاق الشيئية والوجود عليه تعالى ليس الا على سبيل الاشتراك
اللفظي واعتقد ان كل ما اشتهر انه اعتباري عقلي كالوجود
والوجوب والكلية والجزئية والجنسية والفصلية والفوقية
والتحتية والجوهرية والعرضية وغيرها من الاعتباريات
موجودات عينية وامور خارجية ولا ريب ان هذه المذكورات
عقلية من البديهيات فعلى هذا نفي الوجود عن الله سبحانه لا وجه
له ولا يلزم من اثبات الوجود والشيئية عنه تعالى مخالف
لضرورة الدين والاخبار الواردة عن الائمة الطاهرين
والعجب كل العجب انه استشهد على المذهب السخيف
بقول الصادق المصدق عليه السلام حين سأل السائل
السايل فقد حده اذ اثبت وجوده فقال عليه السلم
لما حده ولكنه اثبته اذا لم يكن بين الاثبات والنفي
منزلة ولا شك ان هذا الكلام يدل على خلاف مدعاه

هذا الراي في غاية الوهم
لان امثال ح

والشيئية نعم التركيب ان نفي الوجود ح

هذام

لان حاصل معناه انه لو لم يكن لله ثبوت لزم نفيه
لعدم المنزلة بينهما فاثبت عليه السلام بهذا الكلام له
تعالى ثبوتا هو مرادف الوجود ثم اكد عليه السلام هذا
المعنى في هذا الحديث بقوله انه انيه ومائيه وهو شيء
بحقيقة الشيئية وقد ورد في اثبات الوجود والشيئية
له تعالى عدة احاديث منها ما رواه محمد بن بابويه في
في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والحديث
طويل ونحن نذكر موضع الحاجة منه قال هشام
فكان من سؤال الزنديق ان قال فما الدليل عليه فقال
ابو عبد الله عليه السلام وجود الافاعيل التي دلت على ان
صانعا صنعها الا ترى انك اذا نظرت الى بناء مشيد مبني
علمت ان له بانيا وان كنت لم تر الباني ولم تشاهده قال
فما هو قال هو شيء بخلاف الاشياء ارجع بقولي شيء
الى اثبات معنى وانه شيء بحقيقة الشيئية الى ان قال
السائل فقد حددته اذ اثبت وجوده قال ابو عبد الله
عليه السلام لم احده ولكن اثبته اذ لم يكن بين الاثبات

والنفي

والنفي منزلة قال السائل فله انية ومائية قال نعم لا
يثبت الشيء الا بانية ومائية قال السائل فله كيفية قال
لا لان الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بد من الخروج
من جهة التعطيل والتشبيه لان من نفاه انكره ورفع
ربوبيته وابطله ومن شبهه بغيره فقد اثبته بصفة المخلوقين
المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية الى اخر الحديث
وفي كتاب التوحيد في باب حدث العالم في حديث
طويل مسند عن امير المومنين عليه السلام في صفات
الله موجود لا بعد عدم فاعل لا باضطرار ثم قال بعد
كلام سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء
ازله عالما وفي التوحيد في باب ادنى ما يجزي من معرفة التوحيد
روى مصنفه باسناده عن الفتح بن يزيد عن ابي الحسن عليه السلام
قال سالته عن ادنى المعرفة فقال الاقرار بانه لا اله غيره ولا
شبه له ولا نظير وانه قديم مثبت موجود غير فقيد وانه
ليس كمثله شيء وروى فيه ايضا بسنده خطبة طويلة
خطب بها امير المومنين عليه السلام بعد موت النبي صلى

تقديم المفعول في الفقرات الثلث
لعله لرعاية السجع

بسبعة ايام وذلك حين فرغ من جمع القرآن فقال
الحمد لله الذي اعجز الاوهام ان تنال الا وجوده ثم قال
بعد كلام ان قيل كان فعلى تأويل ازلية الوجود وان
قيل لم يزل فعلى تأويل العدم وروى ابن بابويه في جميله
بسنده عن وهب بن وهب القرشي عن ابي عبد الله عليه
الصادق جعفر بن محمد عن ابيه جعفر محمد بن علي الباقر
عليهم السلام في قوله تبارك وتعالى قل هو الله احد قال
قل اي اظهر ما اوحينا اليك ونبيناه به بتأليف الحروف
التي قرأناها لك ليهتدي بها من القى السمع وهو شهيد
وهو اسم مكنى ومشار الى غايب والهاء تنبيه على معنى
ثابت والواو اشارة الى غايب عن الحواس كما ان
قولك هذا اشارة الى الشاهد عن الحواس وذلك ان
الكفار نبهوا عن الهتهم بحرف اشارة الشاهد
المدرك فقالوا هذه الهتنا المحسوسة المدركة بالابصار
فاشر انت يا محمد الى الهك الذي تدعو اليه حتى نراه وندركه
ولا ناله فيه فانزل الله تبارك وتعالى قل هو الله احد فالهاء

تثبيت

نفي

عد

تثبيت للثابت والواو اشارة الى الغايب عن درك الابصار
ولمس الحواس والله تعالى عن ذلك بل هو مدرك الابصار
ومبدع الحواس وروى ايضا في التوحيد بسنده عن ابي
عبد الله عليه السلام ان للناس في التوحيد ثلثة مذاهب مذهب اثبات
اثبات بلا تشبيه فمذهب الاثبات بتشبيه لا يجوز ومذهب
النفي لا يجوز والطريق في المذهب الثالث اثبات بلا
تشبيه وروى ايضا بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام قال بعد
كلام واعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد
ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل فانف عن الله
البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت
الموجود تعالى الله عما يصفون ولا تعد القرآن فتضل بعد
البيان وفيه ايضا بسنده عن محمد بن عيسى عمن ذكره
قال سئل ابو جعفر عليه السلام الجواز ان يقال ان الله عز وجل
شيء قال نعم تخرجه من الحدين حد التعطيل وحد التشبيه
وروى فيه ايضا بسنده عن عيسى بن عبيد قال قال لي
ابو الحسن عليه السلام ما تقول اذا قيل لك اخبرني عن الله اشيء

تشبيه ومذهب النفي ومذهب ح

هو ام لا شيء قال قلت له قد اثبت الله عز وجل نفسه شيئا حيث
يقول قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم فاقول
انه شيء لا كالاشياء اذ في نفي الشيئية عنه ابطاله ونفيه
قال لي صدقت واصبت ثم قال الرضا عليه السلم للناس في التوحيد
ثلثة مذاهب نفي وتشبيه لا يجوز لان الله عز وجل لا يشبهه
شيء والسبيل في الطريقة الثالثة اثبات بلا تشبيه

واثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لا يجوز ومذهب التشبيه

فصل
في الوجود الذهني لا شبهة ان النار مثلا لها وجود يصدر
عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع
في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب
عليها تلك الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصيل واحتج مثبتوه من الفلاسفة بوجوه
وعندي انه بديهي لا يحتاج الى دليل لانه نعلم بالضرورة
ان فينا قوة دراكة تتصور وتميز ما له وجود في الخارج
وما ليس له وجود في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين
ونحكم عليهما باحكامه ونجد عند التصور حصول

المتصور

هذ الحصول

المتصور في انفسنا ولكن لا نعرف نحو الحصول وكيفيته و
يسمى وجودا ذهنيا ووجودا علميا ووجودا ظليا ومما نتصوره
المعاني والمفهومات والمطلقة ونحكم عليها ولا يشك
عاقل في وجودها وثبوتها في غير الذهن ولكن لا يستبعد
من الشيخ الاشعري ومن تبعه الحكم بوجودها في الخارج
فانه جوز ما هو اعظم وابعد لانه جوز الروية على الله مع
كونه مجردا غير مكاني منزها عن الكون في جهة وهكذا
جوز ان ترى الروايح والاصوات بالعين وان يرى اعمى
الاندلس وهو مدينة من مداين المغرب بقة صين وهو مصر
من امصار المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وانكار هذا الوجود انكار للبديهي واحتج المنكرون وهم جمهور
المتكلمين من العامة بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله
في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا
اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا نعني
بالحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة
والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن
بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان

معا الثانى ان حصول حقيقه الجبل والسماء مع عظمها فى
فى ذهننا مما لا يعقل والجواب ان الحاصل فى الذهن صورة
وماهيه موجود بوجود ظلى لا هويه عينيه موجودة
بوجود اصيل والحار ما يقوم به هويه الحرارة فلا يلزم
اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه والا اجتماع
الضدين لان التضاد من احكام الاعيان والهويات
دون الصور والماهيات وان الذى يمتنع حصوله فى الذهن
هو هويه الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء العظيمه
فان معينها الموجوده بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى
اذهاننا واما مفهوماتها وماهياتها الموجوده بالوجودات
الظليه فلا يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست بصفات
تلك الهويات وبالجمله فالصور الذهنيه كليه كانت
كصور المعقولات او جزئيه كصور المحسوسات مخالفة
للخارجية فى اللوازم وما ذكر امتناعه هو حكم الخارج فصل
فى ان الوجود نفس المهية او جزؤها او زايد عليها
وفيه ثلثه مذاهب اذ لم يكن يقل احد بان الوجود
جزء المهيه فاما يكون نفس المهيه فى الكل اى الواجب

والممكن

والممكن جميعا او زايدا عليها فى الكل او يكون نفس المهية فى
الواجب وزايدا عليها فى الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال
الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب فى ثلثة احدها
انه نفس الحقيقه فى الكل اى الواجب والممكنات كافة وهو
قول ابى الحسن الاشعرى وابى الحسين البصرى المعتزلى واتبا
عهما وتمسكوا بوجوه ثلثه الاول لو كان الوجود زايدا
على المهية كان المهيه من حيث هى غير موجودة اى اذا ا
عتبرت المهية فى حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو
خارج عنها لم يكن موجوده فكانت معدومه اذ لا واسطه
بينهما فلزم حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف
المعدوم الذى هو المهيه بالوجود وانه تناقض اذ يكون
المهيه حينئذ معدومه موجوده معا والجواب من وجهين
الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها
فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث
هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم
الذى ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم

اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثانى الحل وهو ان
للمهية من حيث هى لا موجودة ولا معدومة فاذا اعتبر معها
الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة
فلا يلزم التناقض والوجه الثانى قيام الصفة الثبوتية
بالشى فرع وجوده فى نفسه ضرورة ولا شك ان الوجود امر
ثبوتى فلو كان الوجود صفة زايدة قايمة بالمهية لزم ان يكون
قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشى موجود امرتين
ويلزم تقدم الشى على نفسه ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق
بان نقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة بالمهية لكان لها
قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات
الى ما لا نهاية له وهو ممتنع والجواب ان الضرورة التى ادعيتموها
انما هى فى صفة وجودية هى غير الوجود واما الوجود فالضرورة
فيه على عكس ذلك لانها تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود
للزوم كون الشى موجود امرتين وللزوم تقدم الشى على نفسه
او تسلسل الوجودات والتحقيق فى الجواب ان يقال الضرورة
تحكم بان صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج قيامها بالموصوف
فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة فى الخارج بل امتيازه

عن

عن معروضه انما هو فى العقل وحده فلا يكون مندرجا فى
ذلك الحكم الضرورى والوجه الثالث ان الوجود لو كان
زايدا لكان له وجود اخر ويتسلسل الوجودات والجواب
المنع لان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا
فى الخارج فلا يلزم التسلسل وثانيها ان الوجود نفس مهية
الواجب وان زاد فى الممكن وهو قول الفلاسفة واتباعهم
وتمسكوا على زيادته على المهية فى الممكن بما سياتى فى المذهب الثالث
وتمسكوا على كونه نفس مهية الواجب بانه لو قام وجوده بمهيته
لكان زايدا عليها محتاجا اليها وانها غيره والمحتاج الى الغير
ممكن فله علة وليست غير المهية الواجبة والا لكان وجوده
الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فتلك
العلة المهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على
المعلول بالوجود فيتقدم المهية الواجبة على الوجود
بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه من لزوم كون الشى
موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين والتسلسل فى الوجودات
والجواب انه لا نسلم لزوم الاحتياج والامكان على تقدير

الزيادة بل الحق انه لا يلزم لان الوجود من المعقولات الثانيه
التى ليست من الامور الخارجيه ولزوم الاحتياج والا
مكان على تقدير كونه من الامور الخارجيه وثانيهما انه زايد
على الحقيقه فى الممكن والواجب جميعا فهنا بحثان الاول انه
زايد فى الممكن لوجوه اوجهها وجهان الاول انه لو
كان الوجود نفس المهية لما افاد حمله عليها فايدة
معتوبها اصلا بل كان بعد هذا لو كان قولنا السواد
موجود مع كونه مفيد فايدة معتدا بها كقولنا السواد
ذو سواد والوجود ذو وجود والثانى انه لو لم يكن الوجود
زايدا على المهية لكان اما نفسها او جزءها والاول
باطل لان الوجود مشترك لما مر دون المهيه لان حقايق
الموجودات متخالفه بالضرورة وما يقول المتصوفون
ان الكل ذات واحده تتعدد بحسب الاوصاف كلام
سخيف يحكم العقل بالبديهه ببطلانه وسخافته و
سيجى انشاء الله بيان بطلانه وسخافته فى الخاتمه
والبحث الثانى انه زايد على الحقيقه فى الواجب واستدلوا عليه

بوجوه

بوجوه

بوجوه اوجهها ان الوجوب الذاتى اضافته يقتضى فى
الواجب طرفين احدهما الماهيه والاخر الوجود عن
المهيه ولا يخفى ان كلام القايلين بالعينيه والزيادة
لا يخلو من اجمال مع انهم اطالوا الكلام فى تحقيق مذاهبهم
فينبغى ان ناتى ببيان كاف شاف يتبين به ما اجملوا
ويظهر المذهب الحق من المذاهب اقول لا يخفى على
صاحب الفطرة الصحيحه ان الوجود الذهنى ثابت وانكاره
نشا عن بلاده تامه وغفله عظيمه وكذا لا يخفى عليه ان الوجود
من المعقولات الثانيه والذى فى الخارج هو الانسان
والسواد وغيرهما من الحقايق فهذه المهيات موجودات
عينيه متاصله فى الوجود واما الوجود والشيئيه فلا تاصل
لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانيه التى تعرض
المعقولات الاولى من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى
بها امر فى الخارج وقد صرح بما ذكرناه من ان الوجود من
المعقولات الثانيه التى لا يحاذى بها امر فى الخارج ابن
سينا فى الشفا ثم اعلم ان من لم يثبت الوجود الذهنى كان الحس

لان الوجوب عبارت
عن امتناع انفكاك الوجود م

يبين م

قال ان الوجود الخارجي عين المهية مطلقا ومن اثبته
قال الوجود الخارجي زايد على المهية الممكنة وفي المهية الواجبة
اختلفوا فالفلاسفة واتباعهم حكموا بالعينية وغيرهم حكموا
بالزيادة فمن ادعى ان الوجود زايد مع اعترافه بالوجود الذهني
لم يكن على بصيرة في دعواه ولا يخفى ان مرجع كلام الاشعري
في العينية الى نفي هوية الوجود في الذهن والخارج واما نفيه
في الذهن فمن حيث نفي الوجود الذهني واما نفيه في الخارج
فمن حيث لم يثبت في الخارج شيء سوى المهية وذكر صاحب
المواقف في بيان محل النزاع بين القائلين بزيادة الوجود والاشعري
القايلون بالزيادة كلامهم هذه عبارته مع الشرح والتحقيق
ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على
المهية الممكنة انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود
ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات
الوجود وذات السواد والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين
لا في تغاير المفهومين فانه اي الاشعري لا يقول مفهوم السواد هو
بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد

القائل بالعينية يعرف ... الوجود في [illegible]

من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود
وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج
تقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد
هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت
الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه الامران
ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع
والا لكان للمهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر
عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن
قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية
خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى
حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان لها اي للمهية
قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات
وهو معنى كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وتحرير دليله
لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا بالهوية عن هويات
المهيات الموجودة ثم اورد الشارح عليه بحثا واردا
قال وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود

احدهما هو ما صدق عليه
للمهية
انضمام

والاسود

لايتمايزان في الخارج كتمايز السواد لان هذا لا يستلزم ان يكون
هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى
يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ~~ما صدق عليه احدهما~~
عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز
بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على
تلك الذات مواطاة كالسواد ولم يكن ايضا لم يكن لاحد
شك فان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود
وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود
عارض لها وينتزع عنها في العقل فقط فاشتق منه الموجود
المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان
تلك الهوية ذات الوجود ومهية المتعينة كما هي ذات
السواد ومهيته فممنوع انتهى واما الفلاسفة القائلون
بالوجود الذهني الذاهبون الى ان الوجود من المعقولات
الثانية المدعون للعينية فان كان مرادهم بان الوجود
عين ذات الواجب ما ذكره صاحب الموقف في تاويل قول

الاشعري

الاشعري بالعينية من ان مراد الاشعري بالعينية انه
ليس في الخارج للمهية هوية وللوجود هوية اخرى كما ذكرناه
انفا فيرد عليهم ما اورد شارح المواقف عليه وان كان
مرادهم ان الوجود العام المشترك عين ذات الواجب
في الخارج فهو بديهي البطلان وان كان مرادهم ان وجوده
الخاص الذي هو حصته من الكون المخصوص للواجب
عين ذاته في الخارج فهو ايضا ظاهر البطلان لان الوجود
الخاص بهذا المعنى من المعقولات الثانية فكيف يجوز
ان يكون عين ما كان من الاعيان الخارجية وان
كان مرادهم ان وجوده الذي من المعقولات الثانية
ليس له منشا انتزاع سوى الذات وليس بازاء الوجود شيء
في الخارج فيلزم على هذا ان يكون وجود الممكن ايضا عين ذاته
فالفرق لا وجه له وان كان مرادهم بالوجود الخاص ذات
الواجب كما حسبه جماعة من المتاخرين فيجر قولهم
وجود الواجب عين ذاته بمنزلة ذات الواجب عين ذات
الواجب وهو كلام غير مفيد لا يصدر عن ذي راى

سديد مع ان اطلاق الوجود على الذات ليس مطابق
للغة والعرف ودليلهم الذى استدلوا به على عينيه الوجود
يابى ان يكون مرادهم بالوجود الذات وان كان مرادهم
ان وجوده الخاص الذى هو من المعقولات الثانية عين
ذاته فى الذهن اى العقل لا يميز فى الذهن بين الماهية
والوجود فهو ظاهر البطلان فانا نعلم ان الموحد وغير
الموحد يتصورون ماهية للصانع فيحكم بوجوده الموحد
بالدليل والبرهان وينفيه غير الموحد فنعلم الفرق بين
وجوده وماهيته فمذهب الحق فى الوجود عند اصحاب
الفطرة الصحيحة من اصحاب الائمة الطاهرين عليهم
الصلوة والتحيات الوجود من المعقولات الثانية عامة
وخاصة وزايد فى الذهن على الماهية وليس بازائه فى الخارج
شئ فهى فى الخارج لا عين الماهية ولا زايد عليها العدم كونه فى الخارج
فان قيل على وجه المجاز وجود الواجب عين ذاته فى الخارج
بمعنى نفى هوية الوجود فى الخارج فهو بهذا المعنى عين الممكن
ايضا فلا فرق بينهما فصل فى ان المعدوم ثابت اولا

وعلى

وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات ذهب
الى كل واحد منها طايفة الاحتمال الاول المعدوم ليس
بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اصحاب الفطرة
السليمة فما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق
فى الخارج او يكون والاول هو المعدوم فى الخارج والثانى
هو الموجود فى الخارج والثانى المعدوم ليس بثابت
والواسطة امر ثابت وهو القول المنسوب الى الباقلانى
وبعض المعتزلة وامام الحرمين اولا فرجح بان المعلوم على
رايهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق
اما باعتبار ذاته لا بتبعية الغير وهو الموجود
او باعتبار غيره وتبعاله وهو الحال وعرفوه بانه صفة
لموجود لا موجوده ولا معدومه والثالث المعدوم ثابت
ولا واسطة وهو المذهب المنسوب الى اكثر المعتزلة فالمعلوم
على رايهم ما لا تحقق له فى نفسه بوجه ما وهو المنفى
الثابت للموجود والمعدوم الممكن والرابع المعدوم ثابت والحال

ثانيا مبهم نوله

اصلا وهو المنفى المساوى
للممتنع او له تحقق فى نفسه
صح صح

ايضا ثابت وهو القول المنسوب الى بعض المعتزلة فنقول
الكاين في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال
وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال
وهذه الاقوال سوى ما اخترناه بديهي البطلان

في ان المعدوم شيء ام لا نقل عن غير ابي
الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين
من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في
الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في
الخارج والممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه
الاشاعرة فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم
الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفع الوجود رفع الحقيقة
عندهم فلو تقررت الماهية منفكة عن الوجود لكانت موجودة
معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه قال الفلاسفة وان قالوا بزيادة
الوجود على الماهية الممكنة وهو المذهب الحق لانا نعلم قطعا بالضرورة ان المعدوم لا تقرر له
والماهية لا تفارق الوجود فلا يطلق عليه شيء لان الشيئية تساوق الوجود وتساويه
فهذا الدعوى عند اصحاب الفطرة الصحيحة لا يحتاج الى دليل فما استدل به عليه من الوجوه

تنبيهات

تنبيهات ومما يبطل قول المعتزلة من النقل قوله تعالى خلقتك
من قبل ولم تك شيئا

فصل في بحث لفظي في معنى
لفظ الشيء قال الاشاعرة هو الموجود وقال الجاحظ وا[illegible]
من المعتزلة هو المعلوم وقال ابو العباس هو القديم وللحادث
مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم
هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة
البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم والحق انه
حقيقة في الموجود سواء كان وجوده خارجيا او ظليا
علميا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على
الموجود ولو قيل الموجود ليس بشيء انكروه ولا يفرقون بين ان يكون الموجود
قديما او حادثا جسما او عرضا وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم
تك شيئا ينفي اطلاقه حقيقة على المعدوم وقوله تعالى والله على
كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم وقوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك يدل على اطلاقه على المعلوم وينفي اختصاصه بالجسم
وما تواتر عن اهل البيت عليهم السلام من انه تعالى شيء لا كالاشياء وقول
لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث

فصل

في تمييز ... المهية عما عداها اعلم ان لكل شيء كليا كان
او جزئيا حقيقة هو بها هو والحقيقة الجزئية تسمى هوية والحقيقة
الكلية تسمى مهية والانسانية مثلا من حيث هي انسانية
ليست الا الانسانية فليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس
تلك المهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء
منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من
اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه الامور زائدة على
مهية الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة
او مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة المهية
اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها
في الخارج مما لا شك فيه واذا اخذت المهية بشرط الخلو
عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج
بالضرورة وهل توجد المجردة في الذهن قيل لا توجد لان
وجودها في الذهن لانك تحكم على المجردة باستحالة الوجود
في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ووجوده في

هوية

ومع الكثرة كثيرة ثم

من العوارض واللواحق انها توجد في الذهن

الذهن
الخارج

الذهن ليس من العوارض بل العارض ما جعله الذهن لها
قيدا واعتبر عروضه لها واذا اخذت المهية من
حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها
سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاوليين و
نقل عن افلاطون انه قال يوجد من كل نوع فرد مجرد
عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد
اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل
للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون مجردا عن الكل لان
ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله بل
وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان
يكون موجودا فيه وما استدل به على مدعاه في غاية
الوهن لان القابل للمتقابلات المهية من حيث
هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للتشخصات المتقابلة ولما
وجود فرد من مهية الانسانية يكون قابلا لتشخص زيد
وعمرو فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين
متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وان اراد

كون

بوجودها المهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران التجرد بالقيود
التي اعتبر تجريدها عنها ضروري البطلان ايضا وادعى
صاحب الاشراق في تاويل كلامه ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها امرا من عالم
العقول مجردا عن المادة قايما بذاته يدبر ذلك النوع ويفيض
عليه كمالاته وسماه رب النوع وهذا التاويل مع كونه في غاية
البعد وغير محتمل له كلام افلاطون كلام سخيف ورای ضعيف
وقول بغير دليل نشا عن سخافة راي قايله **فصل** المهية اما بسيطة
لا تلتئم من عدة امور يجتمع او مركبة تلتئم من عدة امور وينتهي المركبة
الى البسيط والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها وكل منهما
يعتبر بالقياس الى العقل والخارج **فصل** اعلم ان في مهية
الموجودات الخارجية الممكنة للمعلولية المفعولية المجعولية من ا
لبسايط والمركبات ثلث مذاهب الاول ان المعلولية ٢
والثاني ان العالم تتعلق بها مطلقا اي بمهيات البسايط ولا
بالمركبات بل تعلقت المجعولية بوجوداتها والثالث انها
تعلقت بمهيات المركبات دون البسايط والاول هو

والمفعولية والمجعولية تعلقت بمهياتها اي البسايط والمركبات صح

الحق

الحق بل هو من البديهيات دون البسايط عند اصحاب
النظر الصحيح لانا نعلم بالضرورة ان الوجود من المعقولات
الثانية وليس في الخارج مع المهية شيء يحاذي الوجود
ونعلم بالضرورة انه لم يصدر في الخارج عن الفاعل الجاعل
الخالق عز شانه سوى مهيات الموجودات الممكنة وعوارضها
الخارجية المتخصصة ولا يمكن ان يخفى هذا على صاحب الطبيعة
السليمة وكذا نعلم بالضرورة ان المهية الموجودة في الذهن
مجعولة ولكن جاعلها القوة الدراكة التي تتصورها وكذا جاعل
الوجود الذي هو من المعقولات الثانية هذه القوة العاقلة
واستدل بعض المستدلين على مجعولية المهية مطلقا
بانه لو لم يكن للمهية مجعولية ارتفع المجعولية بالكلية لان
ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية المهية بالوجود
فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض ان لا شيء من المهيات
مجعولة فلا يكون حينئذ مهية الممكن ولا وجودها ولا
اتصافها بالوجود مجعولا لجعل الجاعل فيلزم استغناء
الممكن عن المؤثر والمذهب الثاني استدل عليه من



من ذهب اليه من اصحاب النظر المستقيمة بانه لو كانت
الانسانية مثلا بجعل جاعل لم يكن الانسانية عند عدم
جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع
بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة والجواب
لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج دايما مسلوب عن نفسه
فاذا ارتفع الجعل في وقت او دايما ارتفعت الانسانية كذلك
فيصدق قولنا ليست الانسانية في الخارج ويكون صدق السالبة
الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال و
المذهب الثالث استدل القايلون به بان البسيط لا يمكن
ان يكون مجعولا لان شرط المجعولية الامكان لانها فرع الا
حتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان
لا يعرض البسيط فانه كيفية لنسبة لا يتصور الا بين شيئين
والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له والجواب ان
الماهية البسيطة بالنسبة الى ماهية ووجود والامكان يعرض
للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود وعورض ايضا
بانه لو صح ما ذكر والم يكن المركبات ايضا مجعولة اذ ليس

انسانية

المركب

المركب الا المجموع البسايط وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية
وهم لا يقولون به فصل الماهية كالانسان مثلا تقبل
الشركة ولا يمتنع حملها على كثيرين دون التعين المخصوص
كتعين عمرو زيد فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالبديهة فهذا التعين غير الماهية وقد اختلفوا في التعين الذي
هو غير الماهية وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها هل
هو موجود في الخارج ام لا والاول مذهب المحققين وهو
الحق لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي
موجود في الخارج بالضرورة وقال الكاتبي الناصر للثاني ان اردت
المتعين معروض التعين فلا نسلم ان التعين جزءه بل هو عارضه
ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه الا نرى
ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا
في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض
فلا نسلم ان التعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود
التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجودان والجواب
ان المراد بالمتعين هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل

في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده والا
لصدق على عمرو انه زيد فاذن هو الانسان مع شيء اخر
نسميه التعين **فصل** اعلم ان نسبة المهية الى المشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل
يحتمل مهيات متعددة ولا تعين لشيء منها الا بانضمام فصل
اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتما
يزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات
متعددة فليس في الخارج موجود هو المهية وموجود اخر هو
التشخص حتى يتركب منهما فرد منها بل ليس هناك الا
موجود واحد هو الهوية الشخصية وان العقل يفصلها
الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى
الجنس والفصل والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي
بهوياتها وذواتها اذ لا تمايز بين المهية والتشخص ومن هنا
ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات
الكلية فينتزعها العقل تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها واما المتكلمون القائلون بان التعين امر عدمي

استدلوا

استدلوا على دعواهم بوجهين الاول انه لو كان التعين وجوديا
لتوقف انضمامه الى المهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه
اليها فيدور والجواب ان التعين كالفصل ينضم الى المهية
فيتخصص حال الانضمام لانه ينضم الى حصة منها متميزة قبل
الانضمام فيلزم الدور الثاني لو كان التعين موجودا خارجيا
ا خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه وكل واحد
من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا
ويمتاز عنها بتعين اخر فيتسلسل اذ ننقل الكلام الى
ذلك التعين الاخر والجواب ان التعينات متمايزة بذواتها
المخصوصة ومفهوم التعين الكلي المشترك ينتزعه العقل
من التعينات الموجودة الجزئية المتمايزة والاشتراك في هذا
الامر العرضي لا يحوج الى مابه الامتياز ولا يخفى ان شبهتي
المتكلمين المذكورتين مبنيتان على كون التعين امرا منضما
الى المهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية
الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا **خاتمة** في بيان بطلان
القول بوحدة الوجود اعلم انه ظهر مما بينا من حقيقة الوجود

لكان معينا فان كل
موجود خارجي

المسمين

والمهية بطلان مذهب المتصوفة المسمين بالوجودية
القائلين بان الباري سبحانه وتعالى ليس غير الوجود البحت
من حيث هو وجود لا بشرط اللاتعين ولا بشرط التعين
وليس هو بجوهر ولا عرض فان الجوهر له مهية غير الوجود
والعرض كذلك وليس محتاجا في امتيازه عن العالم الى تعين
لامتناع اشتراكهما في شيء وليس متعينا متميزا عن عالم الا
رواح والاجسام بل هو مجموع العالم ونسبته الى اجزاء العالم
نسبة الكلي الطبيعي الى افراده ولا شك ان هذا القول كفر
صريح وشرك فضيح فانه قد ثبت بالدليل العقلي والنقلي
ان ذات الباري شيء لحقيقة الشيئية ولكن لا كالاشياء
مباين لجميع الخلق ولا يشبه شيء وقد بينا سابقا ان الوجود
ليس في الخارج شيء وهو غير موجود بل هو من المعقولات
الثانية ومن الامور الاعتبارية فلا يجوز ان يكون موثرا
خالقا بارئا مصورا عالما قادرا مريدا كارها والكلي الطبيعي با
لبديهة لا وجود له في الخارج وعلى تقدير التسليم لا يترتب عليه
الاثر في الخارج بل الاثر مترتب على الفرد والفرد لا يجوز ان يكون

شياء

الكلية لان الفرد هو الطبيعي مع

اثر للطبيعة مع القيد وبالضرورة لا يجوز ان يكون الشيء اثرا
لنفسه وايضا لو كان الامر كما يقولون من ان نسبته
تعالى الى العالم كنسبة الكلي الطبيعي الى الافراد لكان الله شبيها
بالكليات الطبيعية وهو تكذيب لقوله تعالى ليس كمثله شيء
وما تواتر عن النبي والائمة صلى الله عليه والرفق نفي التشبيه سبحانه
وتعالى عما يشركون ويلزم ايضا ان يكون ذات الباري من
البديهيات لان الوجود من اجلاها وهولاء معترفون
ببداهتها ولذا قالوا انه تعالى من غاية الظهور قد خفي مع انه
قد علم من الدين ضرورة ان كنه ذات الباري لا يعرفه احد
سواه ثم ادعى هولاء الجهلة على هذا الكفر الوضيح المكاشفة
وزعموا ان هذا الاعتقاد حصل لهم من طريق الكشف
ولم ينكر عليهم في هذا الادعاء الجهلة الضعفاء وجوزوا
ان يكون الامر كما يقولون ولا ريب ان دعوى الكشف
في هذا كدعوى الكشف في ان ليس للعالم صانعا وفي
ان الله ثالث ثلثة وفي انه تعالى ليس بعليم وفي انه ليس بقدير
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ثم اعلم ان جماعة ممن جمع بين

الفلسفة والتصوف لما رواان الوجود المطلق مفهوم كلي
لا تحقق له في الخارج وله افراد وغير متناهية والباري تعالى
موجود في الخارج وواحد لا تكثر فيه اختار وطريق اخرى
وهو انه تعالى واحد شخصي موجود بوجود هو عينه والتكثر في
الموجودات بواسطة الاضافات لا بتكثر الوجودات فانه
اذا انتسب الوجود الى الانسان صار موجودا واذا انتسب الى
الفرس صار موجودا اخر وعلى هذا القياس وهذا القول ايضا
على ما حققناه باطل فانا بينا ان الوجود من المعقولات الثانية
بنتزعه العقل من كل ممكن تحقق في الخارج فعلى هذا وحدة الوجود
لا معنى له ويلزم على هذا القول جواز نفي الموجود بمعنى عن الله
تعالى حقيقة من ضروريات الدين ويلزم ايضا ان
يكون الوجود من اسمائه تعالى والله سبحانه تعالى لم يسم به نفسه
ولا نبيه ولا احد من اوصيائه صلى الله عليه واله وقولهم
موجود بوجود هو عينه ان كان مرادهم ان ذات الله عين
الوجود البديهي فيرد عليهم اكثر ما يرد على القائلين بالقول
الاول وان كان مرادهم ان ذات الباري غير الوجود البديهي

حقيقة

حقيقة ولكنه عينه مجازا باعتبار ان وجوده غير مستند الى
علة والباري على هذا التقدير موجود حقيقة بوجوده الخاص و
ساير الموجودات موجودات بوجوداتهم الخاصة فلم يلزم وحدة
الوجود قال الفاضل الشيرازي الموعد بصدر الدين في الشواهد
بعد ما اختار في وحدة الوجود طريقة محي الدين وامثاله
واتباعه ليس فيما ذكره بعض اجلاء العلماء وسماه اذواق
المتالهين من كون موجودية الاشياء والمهيات بالانتساب
الى الوجود من محض التوحيد اصلا ولا شيء من اذواق المتالهين
لان مبناه على ان الصادر عن الجاعل هي المهية موجوده دون
وجودها الذي زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية
وقد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان
كل من زعم ان الوجود الخالص للممكن امر انتزاعي غير
حقيقي وان الواقع في الخارج هو المهية موحدا توحيد
العرفاء الالهيين وان يدعي ما ادعاه هذا الجليل ولا نزاع
الا في تسمية الامر الاعتباري بالانتساب الى الجاعل حتى يكون
وجود زيد بمعنى الزيد والامر فيه سهل على ان في هذا الاطلاق

بوجوداتهم

معنى

نظر انتهى كلامه اقول قد عرفت بطلان وحدة الوجود بهذا
المعنى الذى اختاره هذا الفاضل وسنا تى بعبارات انشاء الله تعالى
وتبين جهة فسادها وبطلانها واستدل عبد الرحمن الجامى
الذى هو من المتصوفة القائلين بوحدة الوجود الذاهبين
الى موجودية الوجود المطلق وان الواجب هو الوجود
المطلق بان موجود فانه لو لم يكن موجودا لم يوجد شئ اصلا
والتالى باطل فالمقدم بيان الملازمة ان الماهية قبل انضمام
الوجود لا يمكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شئ لشئ
فرع لوجود للمثبت له بالضرورة فاذا لم يثبت احدهما للاخر لم
يكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا
عارضة له كما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود فلا يكون
موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود
والمراد بها ان ثبوت الوجود لشئ وهو غير صفة الوجود
فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود لشئ فانما هو غير
حقيقة مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود لا قبله
ولا شك انه حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود

وبالمعنى صح

الوجود صح

اليها غير موجودة قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود صح

قلنا

قلنا التخصيص والاستثناء انما جريان فى الخطابيات
الظنية لا العقليات الصرفة لاسيما الضرورية وايضا من
راجع وجدانه وانصف من نفسه ادرك ان انضمام امرين
معدومين فى الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بوجود
خارجى لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه واما بطلان التالى
فظاهر لا يحتاج الى البيان فثبت ان الوجود موجود واذا
كان موجودا وجب ان يكون وجوده بنفسه ولا تسلسل
فيكون واجبا لامتناع زوال الشئ عن نفسه ويلزم ان يكون
حقيقة واحدة لحقيقتها تعدد النسبى باضافتها الى الماهيات
والا تعدد الواجب وقد برهنوا على امتناعه انتهى كلامه
والجواب عنه بانك لو تاملت فيما بيناه من ان الوجود من
المعقولات الثانية وانه ليس بموجود فى الخارج وليس بجاعل
ولا مجعول بل المجعول هو الماهية والجاعل هو الحقيقة المجهولة
الخارجية التى ينتزع العقل منه الوجود ويمتنع ان لا ينتزع
منه فى وقت من الاوقات وهو معنى وجوب الوجود صح
عرفت ضعف هذا الاستدلال وسخافته وبيانه انا

الشئ عن

نمنع الملازمة الثانية في بيان الملازمة الاولى فان نسبة الوجود
ليس بشيء بل الوجود كون الشيء وحصوله وان سلمنا
انه شيء فنمنع عموم قوله فان ثبوت شيء لشيء فرع لوجود
المثبت له ونقول ان الضروري المسلم ان القيام على نحو
قيام البياض بالجسم فرع لوجود المثبت له وقيام الوجود
بالمهية ليس على نحو قيام البياض بالجسم بل الوجود بالمهية
ليس على نحو قيام البياض بالجسم بل الوجود امر عقلي اعتباري
ينتزعه العقل من المهية الواجبة الجاعلة ومن المهيات
الممكنة بعد مجعوليتها وتحققها في الخارج وقوله التخصيص
والاستثناء انما يجريان في الخطابيات الى اخره في هذا المقام
غير موجه فان التخصيص والاستثناء في امثال هذه القواعد
العقلية يجوز بلا شك وقوله وايضا من رأسه وجه انه الى اخره
ايضا ضعيف فانه على ما بينا ان الوجود امر عقلي منتزع من
الشيء المتحقق في الخارج فليس من قبيل انضمام المعدومين في
الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود خارجي حتى يمنعه
العقل بامتناعه فلم يثبت على ما بيناه من استدلال المستدل كون

الوجود

الوجود موجودا وواجبا وكون الممكنات موجودة
بانتسابها اليه فلم يثبت المدعى وهو وحدة الوجود مع
ان قوله ان الوجود موجود سفسطة لان العقل يحكم
بالبديهة ان الوجود غير الموجود ولا يحمل احدهما
على الاخر واستدل القيصري وهو من عمدة مروجي
التصوف والقول بوحدة الوجود في شرح الفصوص
على ان الحق هو الوجود المطلق وهو واجب بوجوه
خفية ينبغي ان ناتي بها ونجيب عنها ذكر اولا ان الوجود
من حيث هو اي لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق و
التقييد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد
بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير بل يلزمه هذه الاشياء
بحسب مراتبه فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وعاما
وخاصا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته
وحقيقته وليس بجوهر لانه موجود في الخارج لا في موضوع
او مهية لو وجدت لكانت لا في موضوع والوجود ليس
كذلك وليس بعرض لانه عبارة عما هو موجود ليس

في موضوع والوجود ص

موجودا بمعنى ان له وجودا زايدا فضلا عن ان يكون موجودا
فى موضوع بل موجوديته بعينه وذاته لا بامر اخر يغايره عقلا
او خارجا وليس امرا اعتباريا التحققه فى ذاته مع عدم المعتبرين
وهو اعم الاشياء باعتبار عمومه وانبساطه على الماهيات و
هو الظهر من كل شى تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهى واخفى
من جميع الاشيا ماهية وحقيقة فصدق فيه ما قال اعلم
الخلق ما عرفناك حق معرفتك ولا يخفى ان كلامه هذا
مناف لما سبق من كلامه ولما سيجى لانه يستفاد من كلامه
هذا ان لله ماهية وحقيقة سوى التحقق والانية
التحقق والانيه والذى يستفاد من كلامه السابق انه
ليس لله سوى الوجود حقيقة وكذا يستفاد من كلامه
الذى سيجى من ان المراد بالوجود ما يقابل العدم وليس
هو شئ سوى الانيه والتحقق وان قطعنا النظر عن لزوم
التناقض وقلنا ان مراده بالوجود مهية مجهولة ذات
وجود كما يستفاد من كلامه ههنا فليس ذلك قوله
بوحدة الوجود لان الحق تعالى على هذا التقدير موجود

الذى هو الوجود لانه ليس للوجود معنى سوى م

لا وجود

لا وجود مطلق كما هو مذهب القائلين بوحدة الوجود
وهو منهم بل من روسائهم ولا يخفى ان هو الا ئى الضالين
عن طرق الهدى خبطوا خبط عشواء ثم ذكر ان
قولهم الاشياء بالوجود لان الوجود لولم يكن لم يكن
شى فى الخارج فهو صفتى مقومها بل هو عينها اذ هو
الذى يتجلى فى مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها فلاه وا
سطه بينه وبين العدم كما لا واسطه بين الموجود والمعدوم
مطلقا ولا ضد له ولا مثل له لانهما موجودان متخالفان و
متساويان ثم قال فهو الواجب الحق سبحانه وتعالى الثابت
بذاته المثبت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت
بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء
والحادة للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها
واعدامه لها فى القيمة الكبرا ظهره بوحدته وقهره اياها بازالة
تعينها وسماتها وجعلها متلاشيه كما قال لمن الملك
لله الواحد القهار وكل شئ هالك الا وجهه وفى الصغرا
تحوله من عالم الشهادت الى عالم الغيب او من صورة الى صورة

لمن
اختفاوه

ر
وجهه

فی عالم واحد فان المهیات صور کمالاته ومظاهر اسمائه و
صفاته انتهی اقول قوله ان قوام الاشیا بالوجود الی قوله
واسطة بینه وبین العدم کلام سخیف ضعیف فان
المستفاد منه ان الوجود المقابل الذی هو مقابل للعدم
قوام للاشیاء ولا ریب ان الوجود المقابل للعدم معنی
عقلی اعتباری منتزع من المهیات المتشخصة فکیف
یجوز ان یکون قواما للاشیاء وقوله فهو الواجب
الحق یفید ان الوجود الذی فی مقابل العدم هو الواجب
لان الضمیر فی فهو راجع الی الموجود ولا ریب ان الوجود
الذی فی مقابل العدم امر اعتباری عقلی فمع ما فانه لما سبق
من قوله واخفی من کل شیء بهیته وحقیقته کفر محض وقول الحاد
للاشیاء احتفاؤه فیها الی اخره کلام من لا عقل له ولا لب ولا
ایمان له ولا دین فانه قد علم من طریق العقل بداهته ومن
الدین ضرورة ان ما سوی الله تعالی ذوات منفصلة
مباینة لذات الله تعالی وذات الله سبحانه شیء لحصلها الاشیاء
ولکن لا کالاشیاء ثم اعلم ان القائلین بوحدة الوجود

احتفاؤه

من المتاخرین

من المتاخرین الفاضل الشیرازی المدعو بصدر الدین صرح فی
الاسفار والشواهد بان الوجود العام امر اعتباری
عقلی ولکن له افراد حقیقة عینیة ووجود الواجب اصل
الحقیقة الوجودیة وغیره من الواجب ذات تجلیات وجهه
وجماله واشعة نوره وکماله وانه تعالی یدرک بجمیع الحواس الظاهرة
والباطنة ولکن العرفاء عارفون بالادراک وغیرهم غیر
عارفین به وبطلان هذه الاعتقادات وفسادها لا
یخفی علی من له ادنی معرفة بالدین وسنبین ان شاء الله بطلانها
وفسادها ومراده بالعرفاء القائلین بهذه المقالات الباطلة
الفاسدة محی الدین وامثاله من المتصوفة وقال فی الاسفار
ان افراد مفهوم الوجود لیست حقایق متخالفة بل الوجود
حقیقة واحدة ولیس اشتراکها بین الموجودات کا
شتراک الطبیعة الکلیة ذاتیة کانت او عرضیة بین
افرادها اذ الکلیة والجزئیة من عوارض المهیات الامکانیة
والوجود کما مر لا یکون کلیا ولا جزئیا وانما له التعین
بنفس هویتها العینیة ولا یحتاج الی تعین اخر کما لا

كما لا يحتاج في موجوديته الى وجود اخر لان وجوده
ذاته وستبين من مبحث التشكيك ان التفاوت بين
مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولها مما قد
يكون بنفس تلك الحقيقة فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس
ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر
والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام و
النقص لا بامر زايد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى
ذهن ثاقب وطبع لطيف اقول الواسطة بين الكلي
والجزئي معقول ولحوق التعينات والتشخصات الحقيقة
الوجود والمتشخص بالذات بنفس ذاته ظاهر البطلان
كما لا يخفى على اللبيب الاريب وقال فيه ايضا ان حقيقة
الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا معرفة ولا عامة ولا خاصة
وان كانت مشتركة بين الموجودات وقال هذا عجيب
لا يعرفه الا الراسخون في العلم ولا يخفى ان هذا كلام ظاهر
البطلان فان ما ليس بكلي لا يمكن ان يكون مشتركا بالضرورة
وقال في الشوارق هذا الوجود لا يمكن تصوره بالحد ولا بالرسم

ولا تصور

ولا تصوره مساوية له اذ تصور الشيء العيني عبارة عن حصول
معناه وانتقاله من حد العين الى حد الذهن فهذا يجري في
غير الوجود واما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة
وعين العيان دون اشارة الحد والبرهان وتفهيم العبارة
والعيان واذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي و
لا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقيد بل يلزمه هذه الاشياء
بحسب الدرجات وما يوجد به من المهيات وعوارضها
وهو في ذاته امر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا ايضا
يحتاج في تحصله الى ضميمة قيد فصلي او عرض مصنف او مشخص
انتهى اقول ان اراد بالوجود معناه الذي وضع له اللفظ
وهو الكون والتحقق فهو من البديهيات بل من اجلاها
فكيف لا يكون حاصلا في الذهن وان اراد به معنى
مجهول الكنه غير معروف عند اهل اللغة فاطلاق الوجود
عليه ليس الا على سبيل المجاز فهو على هذا التقدير ليس
بوجود حقيقة بل مهيه ذات وجود وقوله بل يلزمه
هذه الاشياء ظاهر الاسطلان لان العقل يحكم بان
الامر الشخصي المتشخص بالذات لا يكون له مراتب بعضها

الاشياء المذكور بحسب مراتبه وقوله وما يوجد به من
المهيات يفيد ان المهيات موجودة مع انه صرح بانها
عقليه اعتباريه في عدة مواضع فان قلت الشواهد شمول
الوجود للاشياء ليس كشمول الكلى للجزئيات كما اشرنا بل شموله
من باب الانبساط والسريان على هياكل المهيات سريانا
مجهول التصور فهو مع كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته و
متشخصا لما يوجد به من ذوات المهيات الكلية يمكن
القول بانه يختلف الحقايق بحسب المهيات المتحدة كل منها
بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الاول
الذى لا تشوبه مهية اصلا لانه صرف الوجود الذى لا اتم منه
وصرف الوجود المتاكد الشديد القوة الذى لا يتناهى قوته
وشدته بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى فلا يحده حد
ولا يضبطه رسم ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحى
القيوم انتهى اقول قد صرح في الاسفار بان المهية امر
اعتبارى منتزع من الوجود فعلى هذا القول بان الوجود
سار في هياكل المهيات غير معقول ويستفاد من
كلامه هذا ان الوجود مع كونه شخصيا له مراتب والمهيات

المختلفه مع كل منها متحد بمرتبة من مراتب وهو بديهى
البطلان لان العقل يحكم بان الامر المتشخص الذى
ليس بكلى لا يمكن ان يكون له مراتب ومراده باتحاد كل
من المهيات بمرتبة من مراتب الوجود نفى المهيات في
الخارج كما صرح به في الاسفار والا كيف يمكن اتحاد الشيئين
الموجودين في الخارج بمعنى صيرورتهما شيئا واحدا و
قوله لانه صرف الوجود ان كان مراده بالوجود ما
وضع له اللفظ وهو المعنى البديهى فكيف يجوز ان
يكون ذات البارى صرف الوجود بهذا المعنى وعلى
تقدير التسليم كيف لا يحيطون به علما مع كونه بديهيا
وان كان مراده بالوجود شيء مجهول الكنه تجوزا
فهو ليس الا صرف المهية وليس موجودا حقيقة
وفي كلامه هذا تصريح بان الوجود مع كونه
شخصيا شاملا للاشياء سار في هياكل المهيات و
مقول بالتشكيك وهو ظاهر البطلان لان العقل حاكم
بان غير الكلى لا يمكن ان يكون شاملا للاشياء ومقولا

بالتشكيك لان الشمول للاشياء والتشكيك من لوازم الكلي
فان المشكك هو المعنى الذى يصدق على افراده بالتفاوت
الناشى من موضوعاته والوجود لا له افراد ولا موضوعات
فلا يكون مشككا واستدل فى الاسفار على ان الوجود عينى
وهذه عبارته ان الموجود حقيقة عينية لما كانت حقيقة
كل شى هى خصوصية وجوده التى تثبت له فالوجود اولى
من ذلك الشى بل من كل شى بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض
اولى بان يكون ابيض مما ليس ببياض فالوجود بذاته موجود
وساير الاشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل الوجود
العارض لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود الى
اخر كلامه اقول استدلاله هذا ضعيف لان قوله حقيقة
كل شى خصوصية وجوده ممنوع بل الحق ان حقيقة الاشياء
مهياتها المتخصصة والوجود العرضى منتزع منها اوليس
استدلاله الفقهاء فى الفروع وقوله كما ان البياض اولى
بان يكون ابيض كلام غير موجه فان البياض الذى
هو مبدا الاشتقاق لا يصدق عليه الابيض المشتق

ويعرض له بياض م

فى الخارج باحاذيه وقوله فالوجود
اولى قياس من قبيل ... م

منه

منه واستدل ايضا فى الاسفار على عينية الوجود
فى الخارج ليس لمجرد المهيات من دون الوجودات
العينية كما توهمه اكثر المتاخرين كيف والمعنى الذى
حكموا بتقدمه على جميع الاتصاف ومنعه لظرفيان العدم
لا يجوز ان يكون امرا عدميا او منتزعا عقليا والامر
العدمى الذهنى الانتزاعى لا يصح ان يمنع الانعدام ويتقدم
على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والمتقدم يعلم ان
له حقيقة متحققة فى نفس الامر وهذه الحقيقة هى التى
تسمى بالوجود الحقيقى وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق
لا انها شى متحقق كما اشرنا اليه فى اكثر ذهول هولاء
القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا معنى له الا الامر الا
نتزاعى العقلى دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما
ذكرناه قول بعض المدققين من ان الحكم بتقدم
الوجود على فعلية المهيات غير صحيح لانه ليس للوجود
معنى حقيقى الا الانتزاعى لانا نقول ما حكم بتقدمه على
نفوس المهيات وتقررها انما هو الوجود بالمعنى الحقيقى

بقوله الموجود م

لا الانتزاعي د العيني الا انتزاعي العقلي انتهى اقول السند الا ان يتقدم الوجود
على جميع الاتصاف ومنعه لطريان العدم على ان الوجود
د حقيقة في الخارج في غاية الضعف لانا نعلم قطعا
بانه ليس في الخارج ما هو يصلح ان يسمى بالوجود بل ليس
ان يكون الوجود العقلي سوى المهية المتشخصة المسماة بالهوية شيء ولا استبعاد في
الانتزاعي الذي في مقابل العدم ان يكون الاتصاف به متقدما على جميع الاتصاف بل الحق
مانعا من طريان العدم ويكون المنع من طريان العدم وتقدم الاتصاف من خواص
٣٣٣
الوجود بالمعنى المذكور والتحقيق ان المهية الممكنة اذا كانت
مجعولة تقرر ينتزع العقل منها الوجود والمجعولية ويمنع من
انتزاع العدم منها واذا لم تكن مجعولة ينتزع العقل منها العدم
كونها د
وعدم كونه مجعولة ويمنع من انتزاع الوجود منها فيما ذكرناه اندفع
ما دفع به قول بعض المدققين قوله وقد علمت انه عين الحقيقة
والتحقق لان التحقق عبارة اخرى للكون والحصول وهذا
ينافي بعض ما تقدم من كلامه واستعد اضافي الا سيما على
تحقق الوجود في الخارج بان هذه عبارة ولم يكن افراد حقيقية
وراء الحصص بل اتصف بلوازم المهيات المتخالفة الذوات

المتفاوتة

المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد ان يكون في كل من
الوجودات امر وراء الحصص من مفهوم الوجود و
الا لما كانت متخالفة المهية كما عليه المشاؤون او متخالفة
المراتب كما رواه طائفة اخرى اذ الكلي مطلقا بالقياس
الى حصصه نوع غير متفاوت اقول هذه شبهة ضعيفة
والتحقيق انه ليس للوجود افراد حقيقية سوى الحصص
بلوازم المهيات المتخالفة فانا نعلم قطعا بان الوجود
المنتزع يتصف حصصه بلوازم المهيات المتخالفة
المتفاوتة لان وجود الباري باعتبار ان ذاته عز شأنه لا يحتاج
الى علة وجعل جاعل يتصف بالغنى ووجود الممكن باعتبار
ان ذاته تعالى غير محتاج الى علة وجعل جاعل يتصف بالغنى
بالفقر والاحتياج فاتصاف حصص الوجود بالغنى
والفقر باعتبار المهيات المتخالفة التي تنتزع منها الوجود

فلم يلزم ان يكون للوجود افراد حقيقية ليصح الاتصاف
بلوازم المهيات المخالفة قد مر في الشواهد ان الوجود
بالقياس الى المهية ليس كالاعراض بالقياس الى المهية
موضوعها القابل لهما واحد في الاعيان وكذا في الاذهان
فلا قابلية ولا مقبولية والا يلزم المحذورات المشهورة
من تقدم الشيء على نفسه وكون الوجود قبل الوجود وغير
ذلك الا ان للعقل ان يلاحظ في الموجود معنيين مهية ووجودا
فاذا حلل العقل الموجود العيني او الذهني الى امرين فهما بالمادة
والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفية هذا
الاتصاف والقابلية ان للعقل ان يلاحظ المهية
ويجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد
لانه نحو وجود ايضا فيصفها بالوجود الذي هو به موجود
فهذه الملاحظة ايضا تصحح قاعدة الفرعية من حيث انها
تجريد وتخليط معا لا انها تخلية القابل عن المقبول فيكون المهية

مغايرة للوجود وهي بعينها نحو من الوجود فيكون متاعدة
معه فانظر ما اشمل انبساط نور الوجود وما اوسع انبثات ضوئه
حيث يلزم من نفيه اثباته انتهى اقول قوله هذا ينافي ما
تقدم من قوله واما في الوجود فلا يمكن ذلك الا بصرح المنا
الى قوله واذ ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي فانه
يفيد ان الذهن لا يدرك ولا يتعقل الوجود وكلامه ههنا
يفيد ان العقل يلاحظ في الموجود معنيين ويحلل الموجود العيني
او الذهني الى امرين وكذا صرح فيما بعد ان الوجود للاشياء هو
نفس كون الاشياء وقوله وهي بعينها نحو من الوجود
كلام سخيف فان المهية من حيث هي كيف يكون نحوا من
الوجود وقوله فهما بالمادة والصورة اشبه منهما غير صحيح
فانه كما لا شبه بين المهية والوجود وبين الموضوع
والعرض لا شبه بينهما وبين المادة والصورة لان
على المذهب الحق المشهور ليس في الخارج سوى

الوجود والمهية امر اعتباري منتزع من الوجود خلافا للمادة والصورة
فانهما خارجيان ثم قال الاشراق السابع في نفي الحد عنه تعالى قد مر ان
ذاته صرف الوجود الذي لا اتم منه والوجود اعرف الاشياء وابسطها
فلا معرف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيا ولا ذهنيا واذ لا مهية
له فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركب الحد منهما غالبا ولبساطته
وما لا حد له فلا برهان عليه اذ الحد والبرهان متشاركان
في الحدود فذات الباري مما لا حد له ولا برهان عليه واما
صفاته واسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود
وبراهين لانها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها واما
ما مفهوم اسم الله ومعناه فوجود جميع الاشياء برهانه
وحدوده جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده ثم قال تفريع عرشي
فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشهادة
ومن معنى الاسم الظاهر وهذا ايضا من الحكم التي لا يمسها الا المطهرون
اقول لا يخفى ان قوله ان ذاته صرف الوجود الذي لا اتم منه
والوجود اعرف الاشياء يفيد ان ذاته تعالى من حيث انه اعرف
الاشياء معرف له ولا كاشف ولا شك ان الوجود الذي هو الاعرف

~~او حقائق المراتب المنبعث منها هي الوجود العام~~
~~اذ الجعل يتعلق بالوجود~~
~~مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها الترتيب~~
~~اذ لا شك ان الحاجة والغنى من لوازم المهية او من لوازم~~
المركب ~~المهية~~ المتفاوتة قال في الاسفار ان جميع
الوجودات الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية
اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي واشعة وظلال
للنور القيومي لا استقلال لها ولا يمكن ملاحظتها ذواتا
منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق با
لغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على
حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والفاقة والحاجة
اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها
الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة واحدة وليس
غيرها الا شؤونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات
نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها كل ما في الكون وهم او
خيال او عكوس في المرايا او ظلال ثم قال بعد نقل
عبارات لابن سينا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين حيث

هو الوجود العام المنتزع فان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بهذا المعنى العام فهو بديهي البطلان بل كفر محض وان اراد ان ذاته تعالى صرف الوجود بالمعنى المجهول فقوله الوجود اعرف الاشياء لا معنى له فقوله اذ لا ماهية له كلام بلا تحقيق بل الحق ان الباري تعالى شيء موجود فله ماهية ولا يلزم منه ما ينفيه التركيب لان الوجود امر عقلي اعتباري لا ذاتي له فيلزم التركيب صح

بديهية قوله لكن افراده ومثله وماته امور عينية كما ان الشيء
كذلك اقول الوجود بمعناه المصدري لا يجوز ان يكون كالشيء
افراده عينية لان الوجود بمنزلة الشيئية فكما لا يجوز ان
يكون افراد الشيئية عينية كذا لا يجوز ان يكون افراد
الوجود عينية فقياس الوجود بالشيء قياس المصدر بالمشتق
وهو لا يجوز قال في كتاب الاسفار اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله
بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة
عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق
بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع
الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك
الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء
اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه
البسيط حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك
بالذات من كل شيء ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء
كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان
حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين

من العرفاء والمتالهين من الحكماء ان وجود كل شيء
ليس الا حقيقة هويته المرتبطة بالوجود الحي
القيوم وان الهويات الوجودية من مراتب تجليات
ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء
ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط
بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته
وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق لانه صرح ذاته بانه
منتهى سلسلة الممكنات فكل من ادرك شيئا من الاشياء
باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن
هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله فظهر وتبين
ان هذا الادراك البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من
عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته واما الادراك
المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص
الاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء
المتفكرين في صفاته واثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع و
هو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطاء والصواب

حملوا هذه العبارات وامثالها الموردة من الشيخ الرئيس
واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في المهيات
سوى الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها واني قد كنت
شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل المهيات حتى ان
هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر بعكس ذلك وهو
ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان
المهية هي المعبر عنها في عرف طايفة من اهل الكشف واليقين بالا
عيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من بعد عنقريب
اقول الذوات الامكانية التي هي حقايق الممكنات ليست الا اشعة واضواء
للنور الحقيقي و[الانوار القاهرة] الوجود الواجبي جل مجده وليست هي
امورا مستقلة بحيالها وهويات [illegible] برأسها بل انما هي
شئونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة واحدة كل ذلك
بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه ان شاء الله
وبالجملة فقد تبين لك الان ان مفهوم الوجود العام وان كان
امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده ومطلوباته امور عينية
كان الشيء كذلك بالقياس الى افراده من الاشياء المخصوصة

فنسبه

فنسبه مفهوم الوجود الى افراده كنسبة المفهوم الشيء
الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سواء
بالذات او بالمراتب الكمالية والنقصية شرح اسمائها انها وجود
كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في
الذهن الوجود العام البديهي والمهيات معان معلومة
الاسامي والخواص اقول لا يخفى على ذي الفطرة الصحيحة
والطبيعة السليمة ان ذوات الممكنات ذوات منفصلة
واثار للبارئ عز وجل دونه بل هي في ذواتها محض العلاقة والتعلق
غير معقول فان العقول السليمة تحكم بان الذوات المجعولة
ليست عين العلاقة والتعلق بل هي ذوات علاقة وتعلق و
العلاقة والتعلق من الامور العقلية فالحكم بان الذوات
الممكنة وهم او خيالات او ظلال او عكوس المرايا خطأ الخطا
السوفسطائية قال كل ذلك بالبرهان القطعي اقول لم
يتم برهان على ان حقايق الممكنات اشعة واضواء للوجود
الواجبي بل البرهان قائم على ان الممكنات اثار ومجعولات
للوجود الواجبي وهذا لا يستلزم وحدة الوجود الذي هو

واليه يرجع حكم الكثرة والامتياز والتفاضل بين العرفاء والمراتب
بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ
والمحققون اصلا كما في الفارسي دانش حق ذوات را فطريست
دانش دانش كان فكريست فاذن قد انكشف ان مدركات
الحس كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية
التي هي المحبوب الاول والمقصود الكامل للانسان فبعينه
يشاهده وينظر اليه وباذنه يسمع كلامه وبانفه يشم رائحة طيبة
لا على وجه يقوله المجسمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيدرك
المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدس ذاته
عن الامكنة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات
وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف والشهود الذين هم
خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودات بالمعنى الذي
ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون
لجماله سامعون لكلامه الى اخر كلامه اقول اعلم ان الحنابلة
افترقوا فرقتين فرقة منهم المجسمة القائلون بالجسم وفرقة اخرى
متصوفة القائلون بان الباري مدرك بالحواس مع انه ليس

الجسم

الجسم كما اختاره هذا الفاضل وهو مذهب محي الدين
واقرانه واتباعه وبطلان كلا القولين في اعلا درجة الظهور
قوله بل جميع الموجودات بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء اقول لا يمكن
ان يقال ان هذا القول ابعد مما اختاره ابو الحسن الاشعري
من تجويز رؤية الله مع تجرده ورؤية الروائح والاصوات
ورؤية اعمى الاندلس وهو من مداين المغرب بقة صين
وهو مدينة المشرق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم
وقوله الموجودات عقلاء عارفون بربهم ليس بكلام ذي
لب لانه من الضروريات الدينية والبديهيات العقلية
ان الجمادات ليست بذوات حيوة ومعرفة وعقلا بل تسبيحها
دلالتها ولا يخفى ان هذه العقيدة من عقايد عمدة الدجالين
محي الدين حيث قال في فصوص الحكم في فص حكمة عيسوية
في كلمة ايوبية اعلم ان سر الحيوة سرى في الماء فهو اصل العناصر
والاركان ولذلك جعل الله من الماء كل شيء حي وما ثم شيء
الا وهو حي فانه ما من شيء الا وهو يسبح بحمد الله ولكن لا
نفقه تسبيحه الا بكشف الهي ولا يسبح الا حي فكل شيء حي فكل

شی الماء اصلا ثم ردی فی الاسفار القول المشهور بین المتصوفه
بان الواجب تعم الوجود المطلق وهذه عبارته ان الذاهب

هو ه

علی السنه طایفه من المتصوفه ان حقیقه الواجب هو الوجود
المطلق تمسکا بانه لا یجوز ان یکون عدما او معدوما وهو
ظاهر ولا ماهیه موجوده بالوجود لما مع ذلک الوجود تعلیله
او تقیید المنافی ذلک من الاحتیاج والترکیب فتعین ان
یکون وجودا ولیس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ
مع المطلق فمرکب او مجرد المعروض فمحتاج ضروره احتیاج
المقید الی المطلق وضروره انه یلزم من ارتفاعه ارتفاع
کل وجود وهذا القول منهم یودی فی الحقیقه الی ان الواجب
غیر موجود وان کل موجود حتی القاذورات واجب تعالی عما
یقول الظالمون علوا کبیرا لان الوجود المطلق مفهوم کلی
من المعقولات الثانیه التی لا تحقق لها فی الخارج ولا شک
فی تکثر الموجودات التی هی افراده وما توهموا من احتیاج
الخاص الی العام باطل بل الامر بالعکس اذ العام لا تحقق له
الا فی ضمن الخاص نعم اذا کان العام ذاتیا للخاص یتقوم

هو له وتقومه فی العقل دون العین واما اذا کان
عارضا فلا واما قولهم یلزم من ارتفاعه ارتفاع کل وجود
حتی الواجب فیمتنع عدمه وما یمتنع عدمه فهو واجب فغالطه
منشاها عدم الفرق بین ما بالذات وما بالعرض لانه انما یلزم
الوجود لو کان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه
یستلزم ارتفاع بعض افراده الذی هو الواجب کسایر
لوازم الواجب مثل الشیئیه والعلیه والعالمیه وغیرها
فان قیل بل یمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشی بنقیضه قلنا
الممتنع اتصاف الشی بنقیضه بمعنی حمله علیه بالمواطاه مثل الوجود
عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم کیف و
اتفقت الحکماء علی ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانیه والامور الاعتباریه التی لا تحقق لها فی الاعیان و
قالت طایفه من القائلین بوحده الوجود بان الوجود
واحد شخصی والتکثر فی الموجودات وابطل هذا القول
القول ایضا فی الاسفار وهذه عبارته وقالت طایفه
ان موجودیه الواجب بکونه ذاته نفس وجودا خاصا

حقيقيا وموجود به الممكنات بارتباطها بالوجود بالوجود
الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود تعددهم واختلف
تخصص التكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات الا
بواسطة تكثر وجودها فانا اذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان
مثلا حصل بوجود واذا نسب الى الفرس فوجود اخر وهكذا
نعني قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان
او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد
ووجود عمرو قولك الزيد والعمرو فمفهوم الوجود حينئذ اعم من الوجود
القايم بذاته الى قوله ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين
من الحكماء اقول القول بوحدة الوجود بجميع معانيه باطل وبطلانه
قد علم من الدين ضرورة ولا نحتاج الى بسط الادلة العقلية والنقلية
ولكن تيمنا وتبركا نأتي ببعض الاخبار الواردة من طرق الائمة
الاطهار عليهم السلام روى ابن بابويه في توحيده باسناده عن
عمر بن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا
ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا فقال هو واحد

احدى

احدى الذات باين من خلقه وبذاك وصف نفسه وهو
بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة لا يعزب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك و
لا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات وروى فيه ايضا بسنده عن
ابي جعفر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
وهو الله في السموات والارض قال كذلك هو في كل مكان
قلت بذاته قال ويحك ان الاماكن اقدار فاذا قلت بذاته لزمك
ان تقول في اقدار وغير ذلك ولكن هو باين من خلقه محيط بما
خلق علما وقدرة واحاطة وسلطانا وليس علمه بما في الارض باقل
مما في السماء لا يبعد منه شيء والاشياء له سواء علما وقدرة وسلطانا
وملكا واحاطة وروى ايضا في توحيده في باب صفات الذات
حديثا طويلا هذا موضع الحاجة منه ولا تدرك معرفة الله الا
بالله والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه ووجه الدلالة في هذه
الاخبار ظاهر لا نحتاج الى البيان لا يخفى ان القول بوحدة
الوجود لم يظهر ولم يشتهر الا من قبل محيي الدين محمد بن العربي
الاندلسي الحنبلي واتباعه وكان هذا الرجل في غاية سخافة العقل

وضعفه كما سيظهر من كلامهم واما المتقدمون من المتصوفة كابي
يزيد والحلاج وامثالهما فالظاهر من اقوالهم ان بعضهم
كانوا قائلين بالاتحاد وبعضهم بالحلول فعلى هذا الاعتقاد
الضعيف والمذهب السخيف كان ابو يزيد البسطامي يقول
ليس في جبتي سوى الله ولا اله الا انا وكان يقول الحلاج
انا الله وانا الحق ثم اعلم ان محي الدين الذي هو الحقيق بمميت الدين
قد شهر القول بوحدة الوجود بين ضعفاء المسلمين بمكره وخدعه
كان يكذب لتسخير العوام واشباه العوام من الطلبة وترويج الباطل
ويدعي انه راى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النوم وكان بيده كتابا
فقال له هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس
ينتفعون به فصنف كتابا مشتملا على انواع الكفر والزندقة
من انه خاتم الاولياء وان جميع الانبياء والاولياء اخذوا
العلم منه واقتبسوه من مشكاته وانه صاحب النبوة
العامة وان جميع الانبياء اتوه واجتمعوا عنده لتهنيته بختم
الولاية وانه لم ياكل ولم يشرب تسعة اشهر وكلما وضعوا عنده
المائدة بختم الله فقال له انا اكل وتشاهدني فكان يسمن من

غير

غير اكل وشرب وكان من دعاويه الباطلة الفاسدة دعوى
وحدة الوجود فصدقه فيما ادعاه جماعة كثيرة من السفهاء
والضعفاء وكذبه وحكم بكفره جماعة من الاذكياء والعقلاء
فينبغي ان ناتي هنا ببعض كلماته الدالة على كفره وحماقته وسفاهته
ونقدم روياه التي تخدع السفهاء بها ونبين وجوه كفره وخدعه
لعل من لم ينخدع بعد بخدعه وتسويله يرجع وسه يسلم بمطالعة كلامه
من الانخداع ومن انخدع وضل يرجع من طريق الضلال قال في
كتابه الموسوم بفصوص الحكم بعد اتمام الخطبة اما بعد فاني
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة اريتها في العشر الاخر من المحرم
سنة سبع وعشرين وستمائة قال الشارح وهو القيصري
تمهيد عذره لاظهار هذا الكتاب الى الخلق فان الاولياء
امناء الله تعالى والامين لابد له من ان يحفظ الاسرار التي
اودعت عنده ويصونها عن الاغيار كما قال يقولون
خبرنا فانت امينها وما انا اذ خبرتهم بامين اللهم الا
ان يومر باظهارها فحينئذ يجب عليه الاظهار دون الاخبار
انتهى كلام الشارح انظر ايها اللبيب الى عقل هذا الشارح

كيف صدق هذا المدعي الكذاب واعتقد انه من اولياء
الله وامنائه من غير دليل وبرهان المترجم وسعده
مشوق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لي هذا الكتاب فصوص
الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به فقلت
السمع والطاعة لله ولرسوله واولي الامر منا كما امرنا
فحققت الامنية واخلصت النية وجردت القصد و
الهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله
عليه وسلم من غير زيادة ونقصان وسالت الله ان
يجعلني فيه وفي جميع احوالي من عباده الذين ليس للشيطان
عليهم سلطان وان يخصني في جميع ما يرقمه بناني وينطق به
لساني وينطوي عليه جناني بالالقاء السبوحي والنفث الروحي
في الروع النفسي بالتاييد الاعتصامي حتى اكون مترجما لا متحكما
ليتحقق من يقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب انه
من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يد
خلها التلبيس وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعائي
قد اجاب ندائي فما القي الي ولا انزل في هذا المسطور الا

الا ما القي م

كم

ما ينزل

ما ينزل به علي ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث ولاخرتي
حارث فمن الله فاسمعوا والى الله فارجعوا واذا ما سمعتم ما
اتيت به فعوا ثم بالفهم فصلوا المجمل القول واجمعوا ثم منوا
به على طالبيه لا تمنعوا هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا
اقول ان الرؤيا المبشرة التي ادعاها هذا الرجل الضال المضل كذب
محض وافتراء صرف اختلقها ترويجا لدعاويه الباطلة وجلبا
لقلوب الجهلة وان سلمنا انه لم يتعمد الكذب فيحتمل انه راى
الشيطان ولكن لضعف بصيرته لم يفرق بينه وبين النبي
صلى الله عليه واله كما لم يفرق في اليقظة بين الحق والباطل ولا يخفى
ان المعنى الذي ادعاه هذا الرجل الخداع الغر هو معنى النبوة وان
نفاها ظاهرا عن نفسه خوفا من القتل ويستفاد من كلامه في
فص حكمة قدرية ان النبوة عنده على نوعين النبوة العامة
ونبوة التشريع وهو ناف للثانية عن نفسه دون
الاولى حيث قال واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط
العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة
التشريع والرسالة فمنقطعة ثم قال بعد كلام وهذا

الاسم اى الولى باق جار عباد الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص
به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف
بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها فادعى هذا الرجل
المفسد ان الرسالة ووضع الشريعة ختمت على النبى صلى الله عليه وسلم
والنبوة العامة التى هى اخذ المعارف والاحكام والعلوم
الغيبية من المعدن الذى ياخذ منه الملك باقية وادعى
ان صاحب هذه النبوة وحى كلام الملك على ما نسبنا اليه وزعم
ان ما سطره فى كتابيه الفصوص والفتوحات من كلمات
الكفر من الانباء التى اوحى حيث جاء اليه واشار الى هذا بقوله
فما القى الا ما يلقى الى ولا انزل فى هذا المسطور الا ما ينزل به
على فان هذا اصرح فى ان ما اتى به فى فصوصه منزل عليه من الله
ويؤيد ما قلناه قوله بعد ذلك فمن الله فاسمعوا والى الله
فارجعوا وها انا اذكر ما كفره به ومما حكموا به على كفره قوله
فى فص حكمة الهية فى كلمة ادمية وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين
الذى به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سمى انسانا
فانه نظر الحق الى الحق فرحمهم فهو الانسان الحادث الازلى

والثناء

والثناء الدائم الابدى وهذه العبارة تدل على كفره من
وجهين احدهما انه اعتقد ان ذات الله الذى
مباين للذوات بمنزلة العين والانسان بمنزلة انسان
العين وهو البصر ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر
والثانى انه اعتقد ان الانسان حادث ازلى وهذه
العقيدة كفر من غير شك ومما كفروه قوله فى هذا الفص
فوصف نفسه لنا بنا فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا واذا
شهدنا شهد نفسه ووجه دلالة هذه العبارة على كفره
ظاهر ومما يدل على كفره وضلاله وحمقه وسفاهة رايه
كلامه فى فص حكمة علية فى كلمة اسمعيلية صاحب التحقيق
يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية
وان اختلفت حقايقها وكثرت انها عين واحدة فهذه
كثرة معقولة فى واحد العين فيكون فى التجلى كثرة مشهودة
فى عين واحدة كما ان الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة
ومع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة الى جوهر
واحد وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف

ربه ثم ذكر في هذا الفص ان العالم كلها اعراض تتبدل مع
الانفاس ولا يعرف هذا التبدل اهل النظر باجمعهم ولكن
خطأ الفريقان اما خطأ الحسبانية [illegible]
ما عثروا مع توهمهم بالتبدل في العالم باسره على احدية
عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا توجد
الا بها كما لا تعقل الا بها فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في
الامر واما الاشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع اعراض فهو
يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين ثم قال بعد كلام
اما اهل الكشف فانهم يرون الله تعالى يتجلى ويرون ايضا شهودا
ان كل تجلي يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء
عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الاخر فافهم ووجه دلالة هذه
الكلمات على كفره انه يستفاد منها ان الله سبحانه عين واحدة
والكثرة تعرض لحقيقة الاشياء الكثيرة والواحدة ولا شك
ان هذا الاعتقاد مخالف لما علم من الدين ضرورة من كونه
تعالى مباينا لجميع المخلوقات ويستفاد منها ايضا ان العالم كلها
تتبدل مع الانفاس ولا شك ان هذا الاعتقاد كفر وزندقة

فما علموا

في كل نفس ولا
يكرر التجلي

ظاهرهم

لانه

لانه يستلزم ان من عصى في وقت ثم تاب في وقت اخر ان يكون
التائب غير العاصي وهو مخالف لما علم من الدين والعقل
ضرورة ومما يدل ايضا على كفره وضلالته قوله في فص حكمة
امامية في كلمة هارونية وهذه عبارته كان عدم قوة
ارداع هرون بالفعل ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط
على العجل كما سلط موسى عليه السلام حكمة من الله ظاهرة في
الوجود ليعبد في كل صورة وان ذهبت تلك الصورة
بعد ذلك فما ذهبت الا بعدما تلبست عند عابدها بالا
لوهية ولهذا ما بقي نوع من الانواع الا وعبد اما عبادة
تأله واما عبادة تسخير ولابد من ذلك لمن عقل ووجه دلالة
هذا الكلام على كفره انه يدل ان الله سبحانه لم يسلط هرون
على السامري حتى حمل الناس على عبادة العجل لانه تعالى اراد
ان يعبد في كل صورة ولا شك ان هذه العقيدة كفر
مخالف لما علم من الدين ضرورة ومما يدل على كفره وضلالته
قوله في هذا الفص فخشي هرون ان ينسب ذلك الفرقان
اليه فكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه علم ما عبده

عليهم

اصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضى ان لا يعبد الا اياه
وما حكم الله بشيء الا وقع فكان عتب موسى اخاه هرون
لما وقع الامر في انكاره وعدم اتساعه فان العارف من
يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يربي هرون
تربية علم وان كان اصغر سنه في السن انتهى كلامه ووجه
دلالة هذا الكلام على كفره انه يستفاد منه ان موسى لم يعاتب
اخاه هرون على ان قومه عبدوا العجل بل عاتبه على انكاره عليهم
في عبادة العجل ولا شك ان هذه العقيدة كفر ومخالف للدين
ضرورة ومما يدل على كفره وضلالته قوله في فص حكمة مهيمية في كلمة
ابرهيمية فيحمدني واحمده ويعبدني فاعبده ووجه دلالته ظاهر
ومما يدل على كفره وضلاله قوله في فص حكمة نفثية في كلمة شيثية
وهذه عبارته فنقول ان الاعطيات اما ذاتية او اسمائية
فاما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا يكون ابدا الا بصورة
استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلي له ما راى سوى
صورته في مراة الحق وما راى الحق ولا يمكن ان يراه مع علمه انه
ما راى صورته الا فيه كالمراة في الشاهد اذا رايت الصورة

عن تجلي الحق والتجلي
من الذات لا يكون
ابدا الا

فيها لا تراها مع علمك انك ما رايت الصور او صورتك الا فيها
فابرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له انه
ما راه وما ثم مثال اقرب ولا اشبه بالروية والتجلي من هذا
واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المراة ان ترى جرم
المراة لا تراه ابدا البتة حتى ان بعض من ادرك مثل هذا
في صورة المرائي ذهب الى ان الصورة المرئية بين بصر الرائي
وبين المراة وهذا اعظم ما قدر عليه من العلم والامر كما قلناه
وذهبنا اليه وقد بينا هذا في الفتوحات المكية واذا ذقت
هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا
تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج فما
هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مراتك في رويتك
نفسك وانت مراته في رويته اسماءه وظهور احكامها وليس
سوى عينه فاختلط الامر وانبهم فمنا من جهل في علمه فقال
والعجز عن درك الادراك ادراك ومنا من علم فلم يقل مثل
هذا وهو اعلى القول بل اعطاه العلم السكوت وهذا هو اعلى
عالم بالله وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل وخاتم الاولياء

صورة

الذات



ولا يراه احد من الانبياء والرسل الا من مشكوة الرسول
الختم ولا يراه من الاولياء الا من مشكوة الولي الخاتم حتى ان
الرسل لا يرونه متى رواه الا من مشكوة خاتم الاولياء فان
الرسالة والنبوة اعني نبوة التشريع ورسالته تنقطعان
والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم اولياء لا يرون
ما ذكرناه الا من مشكوة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك
لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه
يكون انزل كما انه من وجه يكون اعلى وقد ظهر في ظاهر شرعنا
ما يؤيد ما ذهبنا اليه في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم فيهم
فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة
وانما نظر الرجال الى التقدم في رتبة العلم بالله هنالك
مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تعلق لخواطرهم بها فتحقق
ما ذكرناه ووجه دلالة هذه العبارات على كفره انه جوز
تجلي الذات وادراكه مع انه قد علم من الدين ضرورة انه تعالى
لا يدرك بالابصار الظاهرة والباطنة ثم ادعى ان جميع الاولياء

والانبيا

والانبياء حتى خاتم الانبياء صلى الله عليه واله يأخذون
العلم بالله منه ويقتبسون من مشكاته ولا شك ان هذا
القول كفر بل لا شك ان الشك في كفر قائله كفر ومما يدل ايضا
على كفره انه رجح نفسه على خاتم الانبيا صلى الله عليه واله في
هذا الفص وهذه عبارته ولما مثل النبي صلى الله عليه واله
وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة
واحدة وكان صلى الله عليه واله وسلم تلك اللبنة غير انه صلى الله
عليه واله وسلم لا يراها الا كما قال لبنة واحدة واما خاتم الاولياء
فلا بد له من هذه الرؤية فيرى ما مثله به رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم ويرى في الحائط موضع لبنتين واللبنتان من
ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما
ويكمل بهما لبنة ذهب ولبنة فضة فلا بد ان يرى نفسه
تنطبع في موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم الاولياء تلك اللبنتين
فيكمل الحائط والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين انه تابع
لشرع خاتم الرسل وهو في الظاهر موضع اللبنة الفضية
وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام كما هو آخذ عن الله

في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لانه يرى الامر
على ما هو عليه فلا بد ان يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية
في الباطن فانه اخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك
الذي يوحي به الى الرسول فان فهمت ما اشرت به اليه فقد
حصل العلم النافع فكل نبي من لدن ادم الى اخر نبي ما منهم
احد يأخذ الا من مشكوة خاتم النبيين وان تاخر وجود
طينته فانه بحقيقته موجود وهو قوله كنت نبيا وادم بين
الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبيا الا حين بعث وكذلك
خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين وغيره من
الاولياء وما كان وليا الا بعد تحصيل شرايط الولاية من الاخلاق
الالهية في الاتصاف بها من كون الله يسمى بالولي الحميد فخاتم
الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء
والرسل معه فانه الولي الرسول النبي وخاتم الاولياء الولي الوارث
الاخذ عن الاصل المشاهد للمراتب ولا يخفى ان هذه العبارات
تدل من وجوه على انه رجح نفسه على خاتم الانبياء الوجه
الاول انه صلى الله عليه وسلم على ما روى عنه شبه النبوة بالحائط وقال

لـ صح

١٥

ان

ان حائط النبوة قد تم ولم ينقص منه الا لبنة واحدة وانا
تلك اللبنة فتم بي حائط النبوة وهذا الرجل شبه الولاية بحائط
من الذهب والفضة لبنة من ذهب ولبنة من فضة
قد نقص منه لبنتان لبنة من ذهب ولبنة من فضة
وشبه نفسه بلبنتين من الذهب والفضة والولاية
على ما صرح اعظم من النبوة ولهذا شبهها بحائط مبني
من الذهب والفضة وهو بزعمه اعظم من خاتم الانبياء
ولهذا شبه نفسه باللبنتين اي من الذهب والفضة
فتم وكمل به حائط الولاية كما تم بخاتم الانبياء حائط النبوة
والوجه الثاني انه ادعى انه اخذ العلم من المعدن الذي
يأخذ منه الملك ولا ريب ان اخذ العلم من الله من غير واسطة
اعظم من الاخذ منه بواسطة والثالث انه قال وكذلك
خاتم الاولياء كان وليا وادم بين الماء والطين والذي
كان وليا وادم بين الماء والطين لانه على ما ادعاه منصب
الولاية اعظم من منصب النبوة والوجه الرابع انه ادعى ان خاتم
الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الانبياء

اعظم من الذي كان نبيا
وادم بين الماء والطين
صح



والرسل مع نتيجه هذا الكلام انه اشرف من خاتم الانبياء
في الولاية كما ان خاتم الانبيا اشرف من حيث الرساله من
ساير الرسل الويل كل الويل لمن سمع كلمات هذا الرجل
وشك في كفره من كذبه وافترائه وجراته في الدين انه بعدما
ادعى انه خاتم الاولياء كما ختم محمد صلى الله عليه وسلم الانبياء
ولهم ادعى ان الانبياء كلهم حضروا لتهنيته بختم الولاية ولم
يتكلم معه احد منهم سوى هود النبي عليه السلام وهذه
عبارته في فص حكمة احدية في كلمة هودية واعلم انه لما
اطلعني الحق واشهدني اعيان رسله وانبيائه كلهم البشريين
من ادم الى محمد صلوات الله عليهم اجمعين الشرح انما قيد بالبشريين
ليخرج انبياء انواع اخر من الموجودات فان لكل نوع من الانواع
عندهم نبيا هو واسطة بينهم وبين الحق كما انه سبحانه وتعالى يقول
وما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم المتن
في مشهد الشرح اي مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه المتن
اقمت فيه بقرطبة الشرح اقمت على البناء للمفعول قرطبة مدينة من
بلاد المغرب المتن سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني احد من تلك

الطائفه

وختم به الولايه

تلك الطائفة الا هود عليه السلام فانه اخبرني بسبب جمعيتهم
الشرح قيل سبب جمعيتهم انزاله في مقام القطبية ليكون
قطب الاقطاب في زمانه كلام هود عليه السلام بشارته انه خاتم
الولاية المحمدية ووارث الانبياء والمرسلين كما ذكر عن نفسه
في مواضع من فتوحاته تصريحا وتعريضا المتن ورايته رجلا
ضخما في الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفا بالامور
كاشفا لها انظر ايها العاقل وتعجب من عقول اتباعه من
السنه والشيعه كيف صدقوا هذا المدعي الكذاب ولم ينكروا
عليه في دعاويه الصريحة في الكفر والزندقة والضلال وكان
بعض من مدحه واثنى عليه من الشيعة لم يطلع على مقالاته
الصريحة في الكفر بل راوا من مقالاته ما ليس به باس فحسبوا انه
من المسلمين بل من المومنين ولكن الخطا من مدحه واثنى عليه
قبل ان يتفحص عنه ويطلع على مذهبه واعتقاده ومن مدحه
واحبه بعد ما اطلع على ما اطلعنا عليه من كلماته التي نقلنا
عنه وما سننقل عنه فلا شك انه ليس من زمرة المومنين
بل من زمرة المسلمين ومما يدل على كفره حكمه بايمان فرعون لان كفره

من ضروريات الدين وهذه عبارته في فص حكمة علوية في كلمة
موسوية فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت
عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون
بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه طاهرا
مطهرا ليس فيه شيء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه قبل
ان يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله الى اخر
كلامه ومما يدل على جهله وحماقته انه فسر في هذا الفص
في مقام اصلاح كلمات فرعون قوله المجنون في قوله تعالى ان
رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون بالمستور عنه وهذه عبارته
فقال لاصحابه ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون اي مستور
عنه علم ما سألته عنه وانه فسر قوله المسجونين في قوله تعالى حكاية
لقول فرعون لموسى لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من
المسجونين بالمستورين وهذه عبارته والسين في السجن من الحروف
الزوائد اي لاسترنك ومما يدل على سوء اعتقاده وسخافة عقله
ما ذكره في فص الياسية في كلمة الياسية وهذه عبارته و
عبارة الشرح فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذه

العلوم عن النظر كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه
واذا اعطاه الله تعالى المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه
في موضع وشبه في موضع اي نزه في موضع التنزيه
تنزيها حقيقيا لا وهميا رسميا وشبه في موضع التشبيه
تشبيها شهوديا كشفيا ورأى سريان الحق بالوجود في
الصور الطبيعية والعنصرية وما بقيت له صورة الا ويرى
عين الحق عينها وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت
بالشرايع المنزلة من عند الله وحكمت ايضا بها الاوهام كلها
لان الوهم يتصرف الا ما وراء موجبات الافكار ولم
ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها انفعالا
يخرج عن الاطلاق فيحكم الحكم على المطلق بالتقييد مرة
والحكم بالعكس اخرى ولا يخيل ذلك والحكم بالشاهد على
الغائب تارة وعلى العكس وهذا في جميع من له قوة الوهم من
العقلاء والمؤمنين ولذلك كانت الاوهام اقوى
سلطانا في هذه النشأة من العقول لان العاقل وان بلغ
من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل
فالوهم هو السلطان الاعظم في هذه النشأة الصورية



الكاملة الانسانية وبها جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت
فشبهت في التنزيه بالوهم ونزهت في التشبيه بالعقل
فارتبط الكل بالكل فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه
عن تنزيه قال الله تعالى ليس كمثله شيء فنزه وشبه   اي نزه
في عين التشبيه حيث نفى عن كل شيء مماثلة مثله في مثليته وهو
عين التشبيه لانه اثبات المثل ولما نفى عن كل شيء مماثلة المثل
نزه الحق ان يكون مثلا له لانه شيء من الاشياء فلا يماثل
ذلك المثل ليس مثلا له وذلك غاية التنزيه فهو تشبيه في تنزيه
وتنزيه في تشبيه   وهو السميع البصير فشبه   اي في عين التنزيه
لانه اثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان
للعبد وهو محل التشبيه لكنه خصصهما بالصيغة التركيبية المفيدة
للحصر حيث حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضمير فا
فاد انه هو السميع وحده لا سميع غيره وهو البصير وحده لا
بصير سواه وهو عين التنزيه فتامل تعقل حق العجب من هذا
الكلام   وهي اعظم آية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن
تشبيه بالكاف فهو اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن نفسه

وماعبر

وما عبر عن نفسه الا بما ذكرناه ثم قال سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فنزه نفسه
عن تنزيههم اذ حددوه بذلك التنزيه وذلك لقصور العقول
عن ادراك مثل هذا   يعني العقول البشرية المقيدة بالنظر
الفكري لا العقول المنورة بنور التجلي والكشف الشهودي
ثم جاءت الشرائع كلها بما يحكم به الاوهام فلم تخل الحق عن صفة
يظهر فيها كذا قالت وبذا جاءت فعملت الامم على ذلك فاعطاها
الحق التجلي فلحقت بالرسل وراثة فنطقت بما نطقت رسل الله
الله اعلم حيث يجعل رسالاته والله اعلم موجه له وجه بالخبرية
بالخبرية الى رسل الله وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يجعل
رسالاته   والوجه الاول ان يوقف على قولهم لن نؤمن
حتى نؤتى مثل ما اوتي اي هذا الرسول على ان كلام القوم
قد تم وابتدئ بقوله رسل الله الله يعني ان الله هو الله
واعلم خبر مبتدا محذوف اي هو اعلم حيث يجعل رسالاته
والمعنى رسل الله صورته والله هويتهم وهو من حيث
هم وهم من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته واذا كان الله

هو تبر الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيه و
الوجه الثاني هو المشهور ظ وكلا الوجهين حقيقة فيه
فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه
اي فلان الوجه المذكور ولا حقيقة كالوجه الثاني قلنا
بالتشبيه في عين التنزيه ونفي الغيرية في اثبات الوحدة الحقيقية
كقوله ع هذه يد الله واشارته الى يمينه المباركة وهذا الحديث
اوله اهل الحجاب وامن به اهل الايمان وعاين اهل الكشف
والشهود ان يده صلى الله عليه وآله عين يد الله العليا في قوله يد الله
فوق ايديهم وكانت يد رسول الله صلى الله عليه فوق ايديهم راي
عيان وهذه دلالة هذه العبارات على كفره وضلالته وحماقته
انه جمع بين التنزيه والتشبيه ولا شك ان هذه العقيدة كفر و
ضلال والاعتقاد الحق الصحيح المعلوم بالدليل والبرهان التنزيه
دون التشبيه وانه قال في تفسير قوله لن نؤمن حتى نؤتى
مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته ان رسل
الله مبتدأ والله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف وهو هو
ولا شك ان هذا التفسير كفر وضلالة ودليل حماقته وسفاهته

كا

كالاجنبي على صاحب الفطرة الصحيحة في هذا الفص يعالي
حكاية لشيء لحذت ومما يدل على كفره وضلالة له ما اخذه قال
في فص حكمة حقية في كلمة اسحاقية وهذه عبارته وقال
الله تعالى لابراهيم عليه السلام حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا وما قال له صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها
بل اخذ بظاهر ما راى والرؤيا يطلب التعبير ولذلك قال
العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة
ما راه الى امر اخر وكانت البقر سنين في المحل والخصب فلو صدق
في الرؤيا لذبح ابنه وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين
ولده وما كان عند الله الا الذبح العظيم في صورة ولده ففداه
لما وقع في ذهن ابراهيم عليه السلام ما هو فداء في نفس الامر
عند الله فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم فلو
راى الكبش في الخيال لعبره بابنه او بامر اخر ثم قال ان هذا
لهو البلاء المبين اي الاختبار المبين الظاهر يعني الا
ختبار في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير
ام لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل فما وفى
الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب وهذه دلالة

هذه الكلمات على كفره وحماقته انه حكم بجهل ابراهيم الذى
اصطفاه الله بين عباده بالخلة بانه لم يعرف ان رؤياه تحتاج
الى التعبير واجترا ادهم بقتل ابنه من غير تعبير ان يكون له
دليل يدل على العمل بظاهر الرؤيا من غير تعبير ولا ريب ان
نسبة هذا الجهل والعمل القبيح الى الخليل الله وتاويل كتاب
الله بغير دليل من الله كفر وشرك وزندقة ولا شك ان
الفاظ الايات صريحة فى ان ابراهيم كان مامورا بذبح
ولده واجمع المسلمون عليه وما ذكره فى تاويل التصديق
والفداء والاختبار خرافة بينه حماقته ظاهرة ثم بعد تخطئة
ابراهيم فى عدم التعبير قال الا ترى رسول الله صلى الله عليه وآله اتى فى المنام
بقدح لبن قال فشربته حتى خرج الرى من اظافرى ثم اعطيت
فضلى عمر قيل ما اولته يا رسول الله قال العلم انظر ايها اللبيب
الى هذا المفضل كيف كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله
فى نسبه هذه الرؤيا اليه وكذا بعمر حيث قد اعترف الجهله
على المنبر كل الناس افقه من عمر حتى ربات الحجال وقد ذكر
هذا حكاه المخالف والموالف فى كتبهم المعروفه ومما يدل على
كفره وضلالته ما ذكره فى فص حكمة سبوحية فى كلمة نوحية

اعلم

اعلم ان التنزيه عند اهل الحقايق فى الجناب الالهى عين
التحديد والتقييد فالمنزه اما جاهل واما صاحب سوء ادب
فالقايل بالشرايع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير
غير ذلك فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل صلوات
الله عليهم وهو لا يشعر ويتخيل انه فى الحاصل وهو فى الفايت
وهو كمن امن ببعض وكفر ببعض ولا سيما وقد علم ان السنة
الشرايع الالهية اذا نطقت فى الحق بما نطقت به انما جاء
به فى العموم على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم
من وجوه ذلك اللفظ باى لسان كان فى وضع ذلك اللسان
فان للحق فى كل خلق ظهورا خاصا فهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر كما انه بالمعنى روح ما ظهر فهو
الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة
فيؤخذ فى حد الانسان مثلا باطنه وظاهره وكذلك كل محدود
فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها
ولا تعلم حدود كل صورة منها الا على قدر ما حصل لكل عالم
من صورة فلذلك يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده الا بعلم حد
كل صورة وهذا محال حصوله فحد الحق محال وكذلك من شبهه


وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه ومن جمع في معرفته
بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الاجمال
لانه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من
الصور فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على
التفصيل ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفته
بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال تعالى
سنريهم آياتنا في الآفاق وهو ما خرج عنك وفي انفسهم
وهو عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين انه الحق من حيث
انك صورته وهو روحك فانت له كالصورة الجسمية لك
وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك والحد يشمل الظاهر و
الباطن منك فان الصورة الباقية اذا زال عنها الروح المدبر
لها لم تبق انسانا ولكن يقال فيها انها صورة تشبه صورة
الانسان فلا فرق بينها وبين صورة من خشب او حجارة
ولا ينطلق عليه الاسم الا بالمجاز لا بالحقيقة وصور العالم
لا يمكن زوال الحق عنها اصلا فحد الالوهية له بالحقيقة لا
بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حيا ثم قال بعد
كلام فان قلت بالتنزيه كنت مقيدا وان قلت بالتشبيه كنت

محددا وان قلت بالامرين كنت مسددا وكنت اماما في المعارف
سيدا ثم قال بعد كلام قال تعالى ليس كمثله شيء فنزه وهو
السميع البصير فشبه قال ليس كمثله شيء فشبه وثنى وهو
السميع البصير فنزه وافرد لو ان نوحا جمع لقومه بين
الدعوتين لاجابوه فدعاهم جهارا ثم دعاهم اسرارا ثم قال
لهم استغفروا ربكم انه كان غفارا وقال اني دعوت
قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا ثم قال بعد
كلام فليس كمثله شيء فجمع الامر في امر واحد فلو ان نوحا
اتى بمثل هذه الآية لفظا اجابوه فانه شبه ونزه
في آية واحدة بل في نصف آية ونوح دعا قومه ليلا من حيث
عقولهم وروحانيتهم فانها غيب ونهارا دعاهم ايضا من
حيث صورهم وجثثهم ووحده دلالة هذه العبارات على
كفر وضلالة انها تدل على وجوب الجمع بين التنزيه و
التشبيه ومع انه قد علم من الدين ضرورة وجوب التنزيه
ونفي التشبيه وايضا يستفاد منها ان العالم صورة الله
وهويته وانه تعالى محدود بكل حد ولكن لا يعلم حده لانه
موقوف على العلم بحد كل صورة وهو محال مع انه قد علم



من الدين ضرورة ان الله تعالى مباين لجميع العالم وانه
لا حد له وايضا يستفاد منها انه حكم بخطا نوح في رسالته
وارشاده وانه اعرف من نوح في وجوه الهداية والارشاد
ولا شك ان هذا القول كفر وضلال ومما يدل ايضا على
كفره قوله في هذا الفص ومكروا مكرا كبارا لان الدعوة
الى الله مكر بالمدعو لانه ما عدم من البداية فيدعى الى الغاية
هذا عين المكر على بصيرة قال القيصري في الشرح اي لما مكر نوح
عليه السلام معهم مكروا مكرا كبارا في جوابه وذلك لان الدعوة
الى الله مكر من الداعي بالمدعو لان المدعو ما عدم الحق من البداية
حتى يدعى اليه في الغاية لانه مظهر هويته في بعض مراتب و
جوده فالحق معه بل هو عينه الى اخر كلامه ثم قال الماتن فقالوا
في مكرهم لا تذرن الهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث
ويعوق ونسرا فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما
تركوا من هولاء فان للحق في كل معبود وجها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله قال
القيصري في شرحه اي قال قوم نوح في مكرهم مع لا تذرن الهتكم
وهو ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر لان هوية الحق ظاهر
فيهم كما في غيرهم فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحق على قدر ما

تركوا

تركوا لان للحق في كل معبود وموجود وجها اي وجهه
الباقي مع كل شي الى اخر كلامه ووجه دلالة هذا الكلام
على كفره ظاهر ومما يدل على كفره في هذا الفص هذه العبارة
مما خطيئاتهم فهي التي خطت بهم في بحار العلم بالله
والحيرة قال القيصري في الشرح اي جاء في حقهم مما
خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا لهم من
دون الله انصارا والخطيئة الذنب وفي قوله فهي التي
خطئت بهم اي ساقتهم وسلكت بهم اشارة الى انها
ماخوذة من الخطو لانه يخطو ويتعدى اوامر الله فيقع
في الذنب ثم قال الماتن فادخلوا نارا في عين الماء قال القيصري
في الشرح اي فادخلوا في نار المحبة والشوق حال كونهم في الماء
او نارا كائنة في عين الماء ثم قال الشارح بعد كلام والماء صورة
العلم ووجه دلالة هذا الكلام على كفره ان المستفاد منه
ان قوم نوح كانوا مستغرقين في الرحمة والعلم وهو مخالف
لضروري الدين ونص الكتاب فانه قد علم من الدين ضرورة
واستفيد من نص الكتاب ان قوم نوح كانوا مغضوبين غير
مرحومين وقد غضب الله عليهم فغرقهم ومما يدل على كفره و

نوح ص

مغضوبين



ربّه

حافته قوله في فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية وهذه عبا
فان الاله المعتقد الامر فصاحب الاعتقاد يذب عنه اى
عن الامر الذى اعتقده في الهه وينصره وذلك الذى في اعتقاده
لا ينصره قال الشارح اى صاحب الاعتقاد يدفع عن الاله الذى
اعتقده ما ينافيه ويجالفه وينصره وذلك الاله لا ينصر صاحب
الاعتقاد لانه مجعوله والمجعول لا يمكن ان يكون اقوى من جاعله
لينصره ثم قال ولهذا لا يكون له اثر في اعتقاد المنازع له وكذلك
المنازع ماله نصرة من آلهته الذى في اعتقاده فما لهم من ناصرين.
ووجه دلالة هذا الكلام على كفره وضلاله ظاهر ومما
يدل ايضا على كفره وحماقته قوله في فص حكمة فردية في كلمة محمدية
وهذه عبارته وان من شيء الا يسبح بحمده اى بحمد ذلك الشيء فالضمير
الذى في قوله بحمده يعود الى الشيء اى بالثناء الذى يكون عليه كما
قلنا في المعتقد انه انما يثنى على الاله الذى في معتقده وربط نفسه
به وما كان من عمله فهو راجع اليه فما اثنى الا على نفسه فانه من
مدح الصنعة فانما مدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم
حسنها راجع الى صانعها والاله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعه
فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره

ولوا

ص

ولو انصف لم يكن له ذلك الا ان صاحب هذا المعبود الخاص
جاهل لا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله
اذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون انائه يسلم لكل ذى
اعتقاد ما اعتقده وعرف الله في كل صورة وكل معتقد فهو
ظان ليس بعالم فلذلك قال انا عند ظن عبدى بى اى لا
اظهر له الا في صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد
فاله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الاله الذى وسعه قلب
عبده فان الاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء وعين
نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم ووجه
دلالة هذه الكلمات ايضا على كفره وضلاله ظاهر ومما يدل
على كفره قوله في فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية وهذه عبارته
فادى بعضهم فيه الى القول بالحلول وانه هو الله بما احيى به من
الموتى ولذلك نسبوا الى الكفر وهو الستر لانهم ستروا الله الذى
احيى الموتى بصورة بشرية عيسى قال الشارح وهو القيصرى اى
فادى نظر بعضهم فيه الى القول بالحلول فقالوا ان الله حل
في صورة عيسى فاحيى الموتى وقال بعضهم ان المسيح هو الله ولما
ستروا الله بالصورة العيسوية المقيدة فقط نسبوا الى الكفر


المتن فقال نعم لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فجمعوا
بين الخطاء والكفر في تمام الكلام كله الشرح اي جمعوا بين الكفر
وهو ستر الحق بالصورة العيسوية وبين الخطاء وهو حصر
هوية الله تعالى في الكلمة العيسوية والمراد بقوله في تمام الكلام اي
بمجموع قولهم ان الله هو المسيح بن مريم جمعوا بين الكفر والخطاء
المتن لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم الشرح لان قولهم هو
الله صادق من حيث ان هوية الحق هي التي تعينت وظهرت
بالصورة العيسوية كما ظهرت بصورة العالم كله وقولهم المسيح
بن مريم ايضا صادق لانه ابن مريم بلا شك ولكن تمام الكلام
ومجموعه غير صحيح لانه يفيد حصر الحق في صورة عيسى فقط ووجه
دلالة ما نقلنا من المتن والشرح على كفر الماتن والشارح ظاهر
لا يحتاج الى البيان ومما يدل على كفره وضلاله انه قال في فص
حكمة قدوسية في كلمة ادريسية ان الله تعالى هو المسمى ابا سعيد
الخراز وهو شيخ من مشايخه وهذه عبارته فهو ظاهر لنفسه
باطن عنه وهو المسمى ابا سعيد الخراز قال الشارح فهو ظاهر
لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين وباطن عن نفسه بنفسه
كبطونه واختفائه عن المحجوبين وليس العارف والمحجوب الا مظاهره

وهو باطل ايضا لان العالم
كلا غيبا وشهادة صورته
لعيسى صح

من مظاهره فالحق هو المسمى باسم المحدثات ابي سعيد وغيره
من الاسماء بحسب تنزلاته في منازل الاكوان ووجه دلالة هذه
العبارة على كفره ظاهر ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة نفسية
في كلمة يونسية واما اهل النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار
اذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون
بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيمهم فنعيم اهل النار
بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين القي في النار فانه
عم تعذب برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من انها صورة
تولم من جاورها من الحيوان وما علم مراد الله فيها
ومنها في حقه قبل الالقاء وعنده فبعد وجود هذه الا
لام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية
في حقه وهي نار في عيون الناس ووجه دلالة هذه
العبارة على كفره انها تدل على ان عذاب اهل النار الم يحصل
لهم من رؤيتها قبل الالقاء وعنده بتوهم انها تحرق من جاورها
بحسب العادة حيث لا يعلم انه ليس مراد الله بخلق النار
الاحراق والتعذيب فبعد ما القي في النار ووجدها بردا وسلاما
زال عنه الالم الناشي من التوهم حيث علم مراد الله ولا شك

ان هذه العقيده السخيفه كفر وزندقه فانه قد علم
من نصوص الكتاب والسنه بل من الدين ضروره
ان نار جهنم احراقه اشد واعظم من كل نار ووقودها
الناس والحجاره وانها تلفح سكانها باحر ما لديها
من اليم النكال وعظيم الوبال ولا ترحم من استعطفها
ولا تبقي على من تضرع اليها وان اهلها لا يذوقون
فيها بردا ولا شرابا الا حميما وغساقا ومما يدل ايضا على
كفره كلامه في هذا الفصل الدال على الجبر وهذه عبارته
وما يذم الانسان لعينه وانما يذم الفعل منه وفعله ليس
عينه وكلامنا في عينه ولا فعل الا لله ومع هذا ذم منها
ما ذم وحمد منها ما حمد فلا مذموم الا ما ذمه الشرع
فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله او من اعلمه الله وو
دلالة هذه العبارة على كفره وقوله بالجبر انها تدل على ان
الافعال كلها لله ومع هذا ذم الله تعالى بعضها وحمد بعضها
ولا ريب ان هذه العقيده عقيده الجبريه وقدريه هذه
الامة ومجوسها ومما يدل على كفره كلامه في فص حكمه
عليه في كلمه اسمعيليه وهذه عبارته والسعيد من كان عند ربه

مرضيا وانهم الا من هو مرضي عند ربه لانه الذي يبقي عليه
ربوبيته فهو عنده مرضي فهو سعيد ثم قال بعد كلام
فكل مرضي محبوب وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله
مرضي لانه لا فعل للعين بل الفعل لربها ووجه دلالة هذا
الكلام على كفره ظاهر لانه يدل على ان ابن ملجم وامثاله من
الاشقياء كانوا سعداء وان افعالهم القبيحة الشنيعة كانت
محبوبة وان الافعال كلها لله وهو مذهب القدريه
مجوس هذه الامه ومما كفروه به قوله في فص حكمة عليه في
كلمه اسمعيليه وهذه عبارته وان لم يشهد الحق عين تعاين
وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين
جنان الخلد والامر واحد وبينهما عند التجلي تباين تسمى
عذابا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين
ثم قال الشارح ثم الامر هم الى ان يتلذذوا به ويستعذبوه
حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استنكروه وتعذبوا به
كالجعل وتاذيه بالحية الورد لنا لغه بنتن الارواث
والتناسب الحادث بين طباعه والقاذورات فلذلك
نعيمهم الذي يباين نعيم اهل الجنان والامر واحد



اى امو الالتذاذ والتنعم بينهم وبين اهل الجنان من واحد
ذلك واستمير ازهم عن نعيم الجنان كاستميز اهل الجنان
عن عذاب النيران اقول دلالة كلام الماتن والشارح
على كفرهما ظاهر لانه من ضروريات دين الاسلام
ومنطوق نصوص الكتاب والسنه ان اهل النار
يحترقون ويعاقبون ويعذبون بالنار ولا يستعذبونها
ويتمنون نعيم الجنة من طعامها وشرابها فلا يتيسر لهم منها
ويكرهون النار وما فيها ويحبون ان يفارقوها بالخروج منها
او بموت يحول بينهم وبينها ومما يدل على كفره قوله في فص حكمة
احدية في كلمة هودية وهذه عبارته فاياك ان تتقيد بعقد
مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم
بالامر على ما هو عليه فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات
كلها فان الله تبارك وتعالى اوسع واعظم ان يحصره
عقد دون عقد فانه يقول فاينما تولوا فثم وجه الله و
ما ذكر اينا من اين ثم قال بعد كلام فقد بان لك عن الله
انه في اينية كل وجهة وما ثم الا اعتقادات فالكل
مصيب وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد

مرضي عند

مرضي عند ربه وان شقي زمانا في دار الاخرة فقد مرض
وتالم اهل العناية مع علمنا بانهم سعداء اهل حق في
الحيوة الدنيا فمن عباد الله من يدركهم الالام في الحيوة
الاخرى في دار تسمى جهنم ومع هذا لا يقطع احد من اهل
العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون
لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بفقد الم كانوا يجدونه
فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان
ذلك الالم او يكون نعيم مستقل زايد كنعيم اهل
الجنان والله اعلم ودلالة هذه العبارات
على كفره ان مدلولها ان اهل كل مذهب مصيب
وكل مصيب ماجور وكل ماجور سعيد وكل سعيد
مرضي عند ربه وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ستفترق امته
ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجيه والباقي في
النار وايات الكتاب صريحة في ان الناس منهم شقي
ومنهم سعيد فاما الشقي فمخلد في النار ومعاقب
بها ولا ريب ان هذا المعنى من ضروريات الدين و
مما يدل على كفره وضلالته من جهالته كلامه في فص



حكمه وجوديه في كلمة داوديه وهذه عبارته فالخليفة
عن الرسول من ياخذ الحكم عنه بالنقل صلى الله عليه و
آله وسلم او بالاجتهاد الذي اصله ايضا منقول عنه
صلى الله عليه وآله وفينا من ياخذه عن الله فيكون
خليفة عن الله بعين ذلك الحكم فيكون المادة له من حيث
كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وآله فهو في الظاهر
متبع لعدم مخالفته في الحكم كعيسى عليه السلام اذا نزل فحكم
وكالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم في قوله اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده وهو في حق ما يعرفه من صورة
الاخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله
عليه وآله وسلم من شرع ما تقدم من الرسل بكونه قرره
فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله
وكذلك اخذ الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول
فيقول فيه بلسان الكشف خليفة الله وبلسان الظاهر
خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا مات
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما نص بخلافة عنه الى
احد ولا عينه لعلمه ان في امته من ياخذ الخلافة عن ربه

فيكون

فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع
فلما علم صلى الله عليه وآله وسلم لم يحجر الامر فلله خلفاء
في خلقه ياخذون من معدن الرسول والرسل
قال القيصري في الشرح اي ياخذون من معدن
نبينا او من معدن الرسل الذين تقدموا عليه المتن
ما اخذته الرسل عليهم السلام ويعرفون فضل المتقدم
هناك لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة ليس
بقابل للزيادة التي لو كان الرسول قبلها قال الشارح
الرسول منصوب على انه خبر كان وقبلها على
صيغة الماضي اي الاولياء يعرفون فضل المتقدم
من الرسل عند الله هناك اي في ذلك الاخذ ثم
قال واما الخليفة فليس بقابل للزيادة التي لو كان
هو رسولا لقبل تلك الزيادة فان من جعل الله خليفة
على العالم هو الذي جعل الله متحققا باسمائه كلها فلا يكون
الزيادة فيه المتن فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع الا
الا ما شرع لرسول الله خاصة فهو في الظاهر متبع غير



مخالف لخلاف الرسول الا ترى عيسى عم لما تخيلت اليهود
انه لا يزيد على موسى مثل ما نشاه في الخلافة اليوم
مع الرسول امنوا به واقروه فلما زاد حكما ونسخ حكما
كان قد قرره موسى لكون عيسى رسولا لم يحتملوا
وذلك لانه خالف اعتقادهم فيه وجهلت اليهود
الامر على ما هو عليه فطلب قتله وكان في قصته
ما اخبرنا الله تعالى في كتابه العزيز عنه وعنهم فلما
كان رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكم قد تقرر
او زيادة حكم على ان النقص زيادة حكم بلا شك
والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وانما ينقص
او يزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي
شوفه محمد صلى الله عليه واله وسلم فقد يظهر من الخليفة ما
يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيل انه من الاجتهاد و
ليس كذلك وانما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة
الكشف ذلك الخبر عن النبي ع لو ثبت لحكم به وان كان
الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم

ولا

ولا من النقل عن المعنى فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم
وكذلك يقع من عيسى عم فانه اذا نزل يرفع كثيرا من شرع الا
جتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي
كان عليه النبي عليه السلام ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة
في النازلة الواحدة فنعلم قطعا انه لو نزل وحي لنزل بما
حد الوجوه فذلك هو الحكم الالهي وما عداه وان قرره
الحق فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع
الحكم فيها فيه فاتسع اما قوله عم اذا بويع الخليفتين فاقتلوا
الاخر منهما فهذا في الخلافة الظاهرة التي علامة ختم النبوة
كما كان بين كتفي النبي صلى الله عليه واله علامة ختم النبوة
ونقل الشيخ المكي المغلب الخاكي ان محي الدين لم ياكل تسعة
اشهر ولم يشرب ولم ينم ولم يغفل عن الحق طرفة عين
فبعد تمام تسعة اشهر جسد الله تعالى روحانيات
منازل القمر الثمانية والعشرين فجعلهن ثمانية وعشرين
بنتا بكرا فازال الشيخ بكارتهن ونقل عنه ايضا انه قال
ان المحبوب كان يتجسد لي كما كان جبرئيل يتجسد للنبي

فيه



ولم يكن اطيق ان انظر اليه وهو كان يخاطبني وانا اسمع
كلامه وافهمه وكلما وضعوا عندي المائدة كان يقف عند
المائدة ويقول لي بلسان كنت اسمعه ما كل انت وشاهدني
فكنت امتنع من الاكل ولا اجد في الجوع فكنت امتلاء وان سمن
واشبع به وكان يقوم مقام غذائي واصحابي واهل بيتي
كانوا يتعجبون من سمني مع عدم اقتضاء الغذاء فاما
المحبوب فما كان يغيب عن نظري ان كنت قائما معي ان كنت
جالسا كان جالسا معي انتهى ايها المومنون المهتدون انظروا
الى هولاء الكفرة الفجرة والى عقول مريديهم ومصدقيهم واشكروا الله
على ما هداكم اليه من محبة اهل البيت الصادقين المطهرين
المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين وسلم
واقتفاء اثارهم
الحمد لله رب
العالمين
والصلوة
والسلام على خير خلقه
محمد وآله
الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

انا الذي عنده مفاتح الغيب لا يعلمها بعد محمد غيري انا بكل
شيء عليم انا ذو القرنين مذكور في صحف الاولى انا الحجر الذي
تفجر منه اثنتى عشرة عينا انا الذي على خاتم سليمان انا الذي
اتولى حساب الخلائق اجمعين انا اللوح المحفوظ
انا جنب الله انا طلب الله ان الينا ايابهم ثم ان علينا
حسابهم انا الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله
الصراط صراطك والموقف انا الذي عنده علم الكتاب
ما كان وما يكون انا آدم الاول انا نوح الاول
انا ابراهيم الخليل حين القي في النار انا موسى مونس المومنين
انا فتاح الاسباب انا منشي السحاب انا مورق الاشجار
انا مونع الثمار انا مفجر العيون انا مطرد الانهار انا داحي الارضين
انا سامك السموات انا الذي عنده فصل الخطاب انا قسيم



للجنة والنار انا ترجمان وحي الله انا معصوم من عند الله
انا خازن علم الله انا حجة الله على من في السماء ومن في الارضين
انا دابة الارض انا الراجفة انا الرادفة انا الصيحة بالحق
يوم الخروج الذي لا يكتم عنه خلق السموات والارض
انا الساعة التي لمن كذب بها سعيرا انا ذلك الكتاب
لا ريب فيه انا الاسماء الحسنى التي امر الله ان يدعى بها
انا النور الذي اقتبس منه هذا انا هادم القصور انا الذي
يخرج المومنين من القبور انا متكلم بكل لغة من الدنيا انا صاحب
نوح ومنجيه انا فتقت السموات بنور ربي وقد بكا الغفور
الرحيم وعذابي هو العذاب الاليم انا الذي اسلم ابراهيم
الخليل لرب العالمين واقر بفضلي انا عصا الكليم وبه
اخذ بناصية الخلق اجمعين انا الذي نظرت في الملكوت
فلم يجد غيري شيئا وغاب غيري انا الذي احصى هذا الخلق
وان كثروا حتى اردهم الى الله انا الذي لا يبدل القول لدي
وما انا بظلام للعبيد انا ولي الله في ارضه والمفوض اليه
امره والحاكم في عباده انا الذي دعوت السبع بما فيهم فاجابوني

وامرتها

وامرتها فينتصبون لامري انا الذي بعثت النبيين والمرسلين
انا الذي دعوت الشمس والقمر فاجابوني انا فطرت
العالمين انا داحي الارضين والعالم بالاقليم انا امر الله والروح
كما قال الله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي
انا الذي قال الله لنبيه القيا في جهنم كل كفار
عنيد انا الذي لم ازل الكون الاشيا بعد تكوينها بامر ربي
انا الذي ارسيت الجبال وبسطت الارضين انا الذي
يخرج العيون وينبت الزرع ويغرس الاشجار و
يخرج الثمار انا الذي اقدر اقواتها ومنزل القطر ومسمع
الرعد ومبرق البرق انا مضي الشمس ومطلع القمر و
منشي النجوم انا منشي جوار الفلك في البحور انا الذي
اقوم الساعة انا الذي اكامت لم امت وان قتلت
اقتل انا الذي اعلم ما يحدث ساعة بعد ساعة انا الذي
خطرات القلوب ولمح العيون وما تخفي الصدور
انا الصلوات المومنين وزكوتهم وحجهم وجهادهم
انا الناقور الذي قال الله تعالى فاذا نقر في الناقور انا
صاحب النشر الاول والاخر انا صاحب الكوكب

عنه سلامی که در روز نوروز بر کاغذ چینی
بمشک و زعفران بنویسید
سلام علی نوح فی العالمین
سلام قولا من رب رحیم
سلام علی ابرهیم
سلام علی موسی وهرون
سلام علی الیاسین
سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین
سلام هی حتی مطلع الفجر

وفصل الدوله انا صاحب الزلازل والرجف انا الذی اعلم المنایا
والبلایا وفصل الخطاب انا صاحب ارم ذات العماد التی لم
یخلق مثلها فی البلاد وبانی قصار المنفق بما فیها انا الذی اهلکت
الجبارین والفراعنه المتقدمین بسیف ذوالفقار انا الذی
حملت نوحا فی السفینه انا الذی نجیت ابراهیم فی نار نمرود
ومونسه انا مونس یوسف فی الجب ومخرجه انا صاحب
موسی والخضر ومعلمهما انا منشی الملکوت فی الکون انا باری
انا المصور فی الارحام انا الذی ابری الاکمه والابرص
واعلم ما فی الضمایر انا انبئکم بما تاکلون وما تدخرون فی
بیوتکم انا البعوضه التی ضرب الله بها المثل انا الذی اقامنی الله
والخلق فی الظلاله ودعا الی طاعتی فلما ظهرت انکروا امرهم
ثم قال عز وجل فلما جاءهم ما عرفوا کفروا به انا الذی کشوت العظام
لحما ثم انشاته بقدرته انا حامل العرش لله مع الابرار من ولدی
وحامل العلم انا اعلم بتاویل القران والکتب السالفه انا الراسخ
فی العلم انا وجه الله فی السموات والارض کما قال الله تعالی کل
شیء هالک الا وجهه انا صاحب الجبت والطاغوت ومحرقها
انا باب الله الذی قال الله تعالی ان الذین کذبوا بایاتنا واستکبروا

عنها

بسم الله الرحمن الرحیم

نقل است از سلمان فارسی رضی الله عنه که هر که در شب
جمعه چهل مرتبه این دعا را بخواند هر حاجتی که داشته باشد
روا شود البته و اگر روا نشود بر من لعنت کند

سُبْحَانَ الْقَدِیمِ الَّذِی لَمْ یَزَلْ سُبْحَانَ الْعَالِمِ
الَّذِی لَا یَجْهَلُ سُبْحَانَ الْجَوَادِ الَّذِی
لَا یَبْخَلُ سُبْحَانَ الْحَاکِمِ الَّذِی لَا یَعْجَلُ
بِرَحْمَتِکَ یَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِینَ





باطل سحر

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا الشمس كورت والسحر بطلة و اذا النجوم
انكدرت والسحر بطلة و اذا الوحوش حشرت
والسحر بطلة و اذا النفوس زوجت و اذا السحر بطلة
و اذا الصحف نشرت و اذا السحر بطلة و اذا السماء
كشطت و اذا السحر بطلة و اذا الجحيم سعرت و اذا السحر
بطلة باطل کردم



